

# LUIGI GIUSSANI

# EL SENTIDO RELIGIOSO

PREFACIO DE MONS. JAVIER MARTÍNEZ

EH  
ENCUENTRO

RELIGIÓN

10<sup>a</sup>  
edición

CURSO BÁSICO DE CRISTIANISMO  
VOLUMEN 1



**LUIGI GIUSSANI**

# **EL SENTIDO RELIGIOSO**

**CURSO BÁSICO DE CRISTIANISMO**

*Volumen 1*

PREFACIO A LA EDICIÓN DE 2008 Francisco Javier Martínez Arzobispo de Granada



**ENCUENTRO**

Título original *Il senso religioso*

© de la edición original: Fraternità di Comunione e Liberazione

© 1987 Ediciones Encuentro

Traducción

José Miguel Oriol

con la colaboración de

Cesare Zaffanella y José Miguel García

10ª edición noviembre 2008

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - [www.o3com.com](http://www.o3com.com)

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos ([www.cedro.org](http://www.cedro.org)) vela por el respeto de los citados derechos.

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a: Redacción de Ediciones Encuentro

Ramírez de Arellano, 17-10.<sup>a</sup> - 28043 Madrid Tel. 902 999 689

[www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)

**ÍNDICE**

PREFACIO A LA EDICIÓN DE 2008 ..... I

PREFACIO .....	7
INTRODUCCIÓN .....	13
Capítulo Primero	
PRIMERA PREMISA: REALISMO .....	17
Capítulo Segundo	
SEGUNDA PREMISA: RAZONABILIDAD .....	29
Capítulo Tercero	
TERCERA PREMISA: INFLUENCIA DE LA MORALIDAD EN LA DINÁMICA DEL CONOCIMIENTO .....	43
Capítulo Cuarto	
EL SENTIDO RELIGIOSO: PUNTO DE PARTIDA .....	57
Capítulo Quinto	
EL SENTIDO RELIGIOSO: SU NATURALEZA .....	71
Capítulo Sexto	
ACTITUDES IRRAZONABLES FRENTE AL INTERROGANTE ÚLTIMO: VACIAR LA PREGUNTA ....	89
Capítulo Séptimo	
ACTITUDES IRRAZONABLES FRENTE AL INTERROGANTE ÚLTIMO: REDUCIR LA PREGUNTA ...	103
Capítulo Octavo	
CONSECUENCIAS DE LAS ACTITUDES IRRAZONABLES ANTE EL INTERROGANTE ÚLTIMO .....	117
Capítulo Noveno	
PREJUICIO, IDEOLOGÍA, RACIONALIDAD Y SENTIDO RELIGIOSO .....	137
Capítulo Décimo	
CÓMO SE DESPIERTAN LAS PREGUNTAS ÚLTIMAS. ITINERARIO DEL SENTIDO RELIGIOSO .....	145
Capítulo Undécimo	
EXPERIENCIA DEL SIGNO .....	159
Capítulo Duodécimo	
LA AVENTURA DE LA INTERPRETACIÓN .....	173
Capítulo Decimotercero	
EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD .....	181
Capítulo Decimocuarto	
LA ENERGÍA DE LA RAZÓN TIENDE A ENTRAR	

EN LO DESCONOCIDO .....	191
-------------------------	-----

## Capítulo Decimoquinto

LA HIPÓTESIS DE LA REVELACIÓN: CONDICIONES PARA QUE SEA ACEPTABLE .....	203
--	-----

ÍNDICE ONOMÁSTICO .....	209
-------------------------	-----

ÍNDICE TEMÁTICO .....	211
-----------------------	-----

## PREFACIO A LA EDICIÓN DE 2008 Francisco Javier Martínez Arzobispo de Granada I

El mundo en que vivimos está marcado, desde hace siglos, por una división. Esa división no es el único factor que determina el presente, pero es un factor decisivo en la configuración del presente, tanto en el plano del conocimiento y del saber como en el plano de la vida moral. Esa división invade todo: el pensamiento y la memoria, las relaciones humanas, las obras que producimos los hombres, y las que dejamos de producir. Condiciona en gran medida nuestra comprensión y nuestro uso de las cosas, nuestra estética, nuestra ética y nuestra política. Condiciona nuestra mirada sobre nosotros, sobre los demás y sobre el mundo.

Esa división es la división entre «lo sagrado» y «lo profano», o, si se quiere, entre lo «religioso» y (el resto de) la realidad. La división nace en el interior del cristianismo occidental (a partir quizá de Duns Escoto y por la vía del nominalismo), aunque hay quien atribuye su origen al influjo de Avicena, y, por lo tanto, a un empobrecimiento del cristianismo por influencia del Islam. En todo caso, es expresión, y a la vez causa, de la fragmentación de la experiencia cristiana en los albores de la modernidad. En el contexto en que ha nacido, esa división se corresponde en gran medida con una división análoga —y no del todo separable de la anterior— entre lo «sobrenatural» y lo «natural», o, si se quiere formular de una manera menos precisa y menos técnica, pero más accesible, una división entre lo «cristiano» y lo humano. Lo cristiano designaría no sólo a una experiencia humana concreta,

I y dotada, como no podía ser de otro modo, de sus categorías «propias», sino más bien a un mundo particular cerrado en sí mismo, mientras que lo humano *sin Cristo* sería lo «universal». La división se corresponde también en buena medida con otras «divisiones» que se fraguan en el mismo contexto, y que separan y contraponen realidades que, antes de esa fragmentación de la experiencia cristiana, existían la una dentro de la otra, o en todo caso se relacionaban entre sí de un modo radicalmente distinto a como lo han empezado a hacer en la modernidad. Los ejemplos más característicos de ello son la división que contrapone la «fe» y la «razón», o la «gracia» y la «libertad». Es frecuente referirse a estas divisiones o a algunas de ellas con el nombre de «dualismo»<sup>1</sup>.

He dicho «división» y no distinción. Y ello porque es la división, y no sólo una distinción razonable y justa, lo que constituye un factor decisivo en la construcción y en la deconstrucción de la modernidad. Pero es que en el contexto cultural actual, además, la distinción —salvo que se hagan mil matizaciones y aclaraciones— sólo se entiende como división: y cuando se apela a la necesidad de mantener la distinción, en la inmensa mayoría de los casos es sólo para justificar la división y sus consecuencias.

Es notable que la división, en muchos casos, no constituye un pensamiento elaborado, hecho explícitamente objeto de discernimiento y de juicio, y asumido con conciencia y con libertad.

<sup>1</sup> No sería difícil multiplicar los ejemplos de divisiones y contraposiciones análogas, que pertenecen todas ellas a constelaciones de conceptos articuladas en la modernidad, y que remiten todas ellas de maneras diversas a la misma división de fondo: la ruptura de una conexión constitutiva entre el testimonio del que la Iglesia es portadora y la humanidad del hombre. Así, por ejemplo, la división determina el modo de la relación entre teología y filosofía, o entre «fe» y «cultura», o entre fe y moral, o entre liturgia y ontología, o entre Iglesia y «mundo», o entre «privado» y «público». En la raíz de todas esas manifestaciones está la percepción de Dios, que se abrirá camino desde finales de lo que suele llamarse (absurdamente) «la Edad Media», como un «ser» separado del mundo (a eso queda reducida su trascendencia), pero «un» ser más, al fin y al cabo. Desde ese momento, Dios y el mundo se relacionan de un modo determinado fundamentalmente por la categoría de poder. Concebido como un «ser», Dios, a la larga, no podrá dejar de convertirse en una proyección de lo humano. Será también inevitable que ambos «seres», Dios y el mundo, se destaquen en el escenario sobre un fondo oscuro que sólo puede ser «la nada». Y la nada misma viene también a ser concebida como otro «ser», y justamente como el trasfondo último de todo lo que es. Por ello, la división no preserva lo religioso, sino que entrega lo real en los brazos de la nada.

II Es más bien una categoría desde la que pensamos las cosas, desde la que las organizamos y desde la que obramos. Con di ciona nuestro conocimiento y nuestro obrar, pero no es un pensamiento elegido por su carácter de pensamiento persuasivo (de hecho es muy frágil frente a una crítica racional seria). La división está como instalada en nuestro pensamiento previamente a cualquier acto consciente de la inteligencia. Es como si la adquiriéramos por ósmosis. Es, podríamos decir, una especie de *a priori* cultural. Y por eso es en buena medida invisible. Y una buena parte del poder que ejerce sobre nosotros radica precisamente en su «invisibilidad».

Hasta tal punto la división constituye un *a priori* cultural, que es el pensar u obrar *contra* la división, o el mero hecho de resistirse a ella, lo que requiere un acto consciente y libre. Ese acto ha de ser constantemente repetido, y es preciso renovar las razones para repetirlo, para que pueda llegar a hacerse un *hábito*, una especie de costumbre del pensamiento, de la mirada y del corazón. Y aun así, como la división parece el punto de apoyo sobre el que se sostiene el mundo, como es el dogma intangible y el presupuesto nunca cuestionado de la cultura en la que hemos nacido, y en la que vivimos, como está detrás (o dentro) de las instituciones, las transacciones y las liturgias seculares en las que necesariamente participamos, apenas uno se descuida, el «yo» vuelve a la división, vuelve a pensar desde ella, a mirar desde ella, a decidir o a obrar desde ella. En cuanto nos distraemos, en cuanto la presencia que nos ha rescatado para la libertad se nubla, o no es seguida con sencillez, la división se vuelve a instalar en el corazón, en la mirada y

en la mente, en las palabras y en las obras. La división afecta, por tanto, también a la tarea educativa en todas sus expresiones (desde la escuela y la familia a los medios de comunicación), y por medio de ella se perpetúa.

## II

*El sentido religioso*, de Don Luigi Giussani, fundador del movimiento *Comunión y Liberación*, es un libro que trata de educar. Y educar es introducir a lo real. Cuando uno se aproxima a lo real con una razón abierta, que no ha perdido su capacidad de

III sorpresa, que no está ideológicamente dominada, ni la naturaleza de la razón humana ni la naturaleza de lo real toleran la división de que hemos hablado. Por eso, *El sentido religioso* es un libro que se sitúa más allá de la división, no ignorándola como hecho cultural, ni ignorando sus consecuencias dramáticas, ni reaccionando contra ella, sino situándose culturalmente después de ella. No la describe, ni la analiza, ni trata de situarla en el marco de la evolución de la cultura occidental. Pero se sitúa después de ella. Puede decirse con verdad que es una de las obras cristianas del siglo XX, en primer lugar, más consciente de la profundidad de las raíces del problema, y luego, escrita desde esa conciencia con la intención de superarlo, no en el sentido de criticar simplemente algunas de las posiciones que se derivan de él, sino en el sentido de trascender las premisas que lo causan.

Precisamente porque las trasciende, *El sentido religioso* no es una obra antimoderna, no es una obra reaccionaria. Las obras antimodernas, las reacciones contra la modernidad, han sido uno de los factores más característicos de la «religiosidad» moderna. Y todas esas reacciones contribuían a consolidar la modernidad, compartían —en la reacción— sus presupuestos fundamentales, eran y son más un síntoma de la enfermedad que una posibilidad de remediarla.

Las notas que constituyen el núcleo de este libro iban originalmente dirigidas a unos jóvenes a los que Don Giussani trataba de ayudar a afrontar la vida de un modo plenamente humano, esto es, racionalmente consistente y libre, sin más fidelidad que la que todo ser humano ha de tener a la verdad y a la compañía humana que ayuda a descubrirla y hace posible amarla. Y al hacer esto, Don Giussani estaba desbrozando caminos que la fe cristiana ha de recorrer inevitablemente en los albores del siglo XXI. Son caminos que la Iglesia ha de recorrer siempre, que en cierto modo siempre ha recorrido, pero que la confusión sembrada en las conciencias como consecuencia de la división convierte de nuevo, en las circunstancias actuales, en absolutamente imprescindibles.

Puesto que este libro ha educado ya a varias generaciones de jóvenes y de adultos, y sigue siendo un punto de referencia decisivo para miles y miles de personas en todo el mundo, podemos decir que estamos ante un clásico. Comentaristas muy autorizados

reconocen a Don Giussani como una figura que marca una

IV época en la educación cristiana<sup>2</sup>. Pero sería un error pensar que este clásico ha florecido aislado en mitad de un desierto. No, las cosas humanas nunca suceden así, y tampoco las cosas de Dios. La genialidad educativa de Don Giussani, su inmensa capacidad de paternidad en la guía y el acompañamiento de las personas, tienen un contexto, emergen en un momento preciso de la historia de la Iglesia.

Para empezar, Giussani nace y crece en una tradición cristiana viva, realista y concreta, con una marcada presencia social, como es la de la Lombardía heredera de san Ambrosio y de san Carlos Borromeo. Una tradición que él había asimilado a través de su madre<sup>3</sup>. Él mismo había sido luego formado en las cercanías de Milán en una escuela teológica de gran riqueza, la escuela del Seminario de Venegono, con maestros como Gaetano Corti, Carlo Figini o Giovanni Colombo<sup>4</sup>. A final de los años cincuenta, Don Giussani había publicado sus primeros opúsculos con el *nihil obstat* de los teólogos milaneses. Esa escuela se caracterizaba por el esfuerzo intelectual de recuperar para el pensamiento teológico cristiano la centralidad de la figura de Cristo en la historia y en el cosmos; y, por tanto, y al mismo tiempo, de recuperar la conexión sustantiva entre Cristo y el orden creado, entre Cristo y la existencia humana, de modo que se vuelva a poner de manifiesto en el pensamiento y en la vida de la Iglesia que toda la creación, que toda la existencia, está constitutivamente orientada hacia Cristo. Tampoco hay que olvidar que la familiaridad de Don Giussani con la gran tradición ortodoxa y con la teología protestante americana, sobre la que escribió su tesis doctoral<sup>5</sup>, le hacía sin duda más sensible a las fracturas creadas por la división y a la necesidad de superarlas. También en su formación teológica habían influido las mejores figuras de la renovación católica del siglo XIX, como Johann Adam Möhler y John Henry Newman,

<sup>2</sup> Remito a la obra colectiva: E. Buzzi (ed.), *A Generative Thought. An Introduction to the Works of Luigi Giussani*, Montréal & Kingston, London, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2003.

<sup>3</sup> Se leerá con utilidad un perfil biográfico en: Massimo Camisasca, *Comunión y Liberación/I (Los orígenes 1954-1968)*, Encuentro, Madrid, 2002.

<sup>4</sup> Sobre la «Escuela de Venegono» se puede consultar: ISTRÁ, *Annuario del Dipartimento Teologico (1984)*, Edit, Milano, 1985.

<sup>5</sup> Luigi Giussani, *Grandi linee della teologia protestante americana. Profilo storico dalle origine agli anni '50*, Jaca Book, Milano, 1988.

V y del siglo XX, como Romano Guardini. Y había leído algunas obras de Henri de Lubac<sup>6</sup> que le aproximan al círculo de pensadores que hicieron posibles los puntos más decisivos y duraderos de la enseñanza del concilio Vaticano II: que la revelación de Dios no es simplemente la revelación de un conjunto de nociones, sino que es un acontecimiento dramático que culmina en la persona de Cristo, cuya presencia permanece en la Iglesia por el don del Espíritu; que la fe es el asentimiento de la persona



entera (razón y libertad) a esa presencia; que la persona de Cristo no es relevante sólo para eso que, en el contexto de la división, se llama «la vida espiritual», sino que revela el hombre al mismo hombre, y le descubre la sublimidad de su vocación; y que todo el sentido de la existencia y de la vida de la Iglesia es «ser sacramento» de Cristo, o, lo que es lo mismo, hacer presente a Cristo en la historia, y, haciendo presente a Cristo, generar la plenitud de humanidad que todo ser humano anhela. Estas verdades elementales, constitutivas del núcleo de la existencia cristiana pero oscurecidas bajo el efecto de la división, constituyen el contenido de los tres volúmenes del *Percorso*, o, como se llama en la versión española, el *Curso básico de cristianismo*. De ese *Percorso*, Cristo constituye el centro. Pero el fruto más extraordinario y más inmediato de la redención de Cristo es, justamente, el reconocimiento sin censuras del Misterio que constituye lo real, y del anhelo de ese Misterio que nos constituye a nosotros como seres humanos. Frente a ese Misterio nos sitúa *El sentido religioso*.

<sup>6</sup> De las obras de Henri de Lubac habría que señalar sobre todo *Catolicismo*. Más adelante Giussani conoció también a Hans Urs von Balthasar, que expresaría en distintas ocasiones su curiosidad e interés por la realidad eclesial que nacía del sacerdote lombardo. En general, las obras de estos dos autores señalan caminos en el desierto y los abren para más allá del desierto. La diferencia fundamental entre ellos y la obra de Luigi Giussani es que ellos tratan de ayudar a comprender intelectualmente las causas de la división, o sus consecuencias, o tratan de ayudarnos a ver cómo era la «tradición» cristiana antes de la quiebra, y, por tanto, como podría entenderse y vivirse la vida si la quiebra se superase. Don Giussani, en cambio, escribe un texto todo él orientado hacia el futuro, y hacia la construcción del sujeto que ha de hacer la historia, movido por la preocupación educativa que guía toda su vida. Hasta en esto, *El sentido religioso*, aunque es una obra plenamente actual, ya no es una obra moderna.

PREFACIO S. E. R. el Cardenal Stafford\*

*El sentido religioso* es el primero de tres libros de monseñor Luigi Giussani en los que se expone el contenido de los cursos que dictó durante más de cuarenta años de enseñanza, primero como docente de Religión en un instituto de bachillerato de Milán y, a partir de 1964, como profesor de Introducción a la Teología en la Universidad Católica de la misma ciudad. El segundo libro está dedicado a la gran revelación personal de Dios al mundo en la persona de Jesucristo (*Los orígenes de la pretensión cristiana*), mientras que el tercero se ocupa del modo en que este acontecimiento permanece presente en la Iglesia durante todo el tiempo y en cada época (*Por qué la Iglesia*).

Lo que descubrimos en la obra de monseñor Giussani no es un tratado teológico en sentido técnico, nacido de la elaboración de una teoría. En realidad nos encontramos ante una serie de reflexiones que, sin quitar nada al rigor y a la sistematicidad del pensamiento, nacen de la preocupación educativa de monseñor Giussani por comunicar lo plenamente razonable que es el «Hecho cristiano», precisamente a través de la experiencia de su propia humanidad.

Se puede comprender mejor la originalidad del método y el contenido de estos tres libros (que ocupan el centro de una gran producción, que incluye más de veinte libros y

muchos artículos) si se considera que la persona de monseñor Giussani está en el origen de uno de los movimientos más vivaces y com

\* Presidente del Pontificio Consejo para los Laicos.

prometidos actualmente en la vida de la Iglesia y de la sociedad, Comunión y Liberación. Presente ya en más de setenta países («Id por todo el mundo» fue el mandato que Juan Pablo II dio a Comunión y Liberación con ocasión del trigésimo aniversario del movimiento en 1984), su realidad adulta, la «Fraternidad de Comunión y Liberación», ha sido reconocida por la Santa Sede como asociación universal de fieles de derecho pontificio. Por todas estas razones, es para mí una alegría y un honor, como Presidente del Pontificio Consejo para los Laicos, presentar estos textos.

Los comienzos de Comunión y Liberación se remontan a los primeros años 50, cuando monseñor Giussani —entonces joven profesor de la Facultad de Teología de Milán, comprometido en un intenso estudio del pensamiento del protestantismo americano, especialmente el de Reinhold Niebuhr— decidió abandonar la enseñanza teológica especializada para dedicarse completamente a estar presente entre los estudiantes. En una sociedad como era la italiana de los años 50, todavía impregnada, al menos aparentemente, por los principios del catolicismo, monseñor Giussani percibió con dramática lucidez el riesgo que se corría de una adhesión puramente formal a esos principios, sobre todo por parte de la juventud. Además intuyó, con mucha anticipación sobre lo que ocurriría posteriormente en la sociedad y en la Iglesia, el drama de la reducción del Hecho cristiano a una práctica puramente exterior, lo que suponía para los cristianos la pérdida de una verdadera conciencia de los fundamentos de la fe y de sus implicaciones para la entera existencia humana. Sin un fundamento razonable, la fe se basaría simplemente en el sentimentalismo y ya no sería realmente interesante para el hombre, dejaría de influir en la realidad y, de hecho, se subordinaría a los valores de la mentalidad dominante en la sociedad.

Desde sus primeras experiencias como docente y educador, monseñor Giussani trató con pasión de afirmar la claridad e iluminar en todos sus aspectos el carácter plenamente razonable del cristianismo. Todavía hace poco tiempo, en una nota suya que publicó durante la Navidad de 1996 un diario italiano, volvía a afirmar su preocupación educativa fundamental: «... el primer problema que advertimos con respecto a la cultura moderna es que nos sentimos como mendigos de la idea de razón y comprendemos — inversamente— que la fe necesita que el hombre sea razonable para poder reconocer el Acontecimiento de gracia que es Dios con nosotros» (\*).

Según el autor, la mentalidad moderna reduce la razón a una serie de «categorías en las que la realidad se ve obligada a entrar: lo que no cabe en estas categorías se tacha de irracional». La razón, por el contrario, «es como una mirada abierta de par en par a la realidad», que lo percibe todo y capta «sus nexos y sus implicaciones». La razón discurre

sobre la realidad, intenta penetrar en el significado que percibe de ella, corriendo de un lado para otro, guardando cada cosa en la memoria y tendiendo a abrazarlo todo. La razón es lo que nos define como personas. Por eso hace falta una verdadera pasión por la capacidad de razonar.

En el primer libro el autor afirma y expone que la esencia verdadera de la racionalidad y la raíz de la conciencia humana se encuentran en el sentido religioso que tiene el yo. El cristianismo se dirige al sentido religioso justamente porque se propone a sí mismo como una posibilidad imprevista (¿quién habría podido prever la Muerte y Resurrección del Hijo único de Dios?) frente al deseo del hombre de vivir buscando, descubriendo y amando su destino. Por tanto, el cristianismo resulta una respuesta razonable al más profundo de los deseos humanos. Todo hombre, en efecto, por el hecho mismo de existir, afirma en su existencia, incluso inconscientemente, que todo tiene un significado por el que vale la pena vivir. En este sentido, el hecho de reconocer la finalidad que tiene la existencia y la historia —es decir, aquello que se ha llamado siempre «Misterio», o «Dios»— se manifiesta como una exigencia de la razón. En cada acto de la razón, si se siguen todos los pasos posibles de la lógica a nuestro alcance, se llega a un punto, a una apertura, a un soplo, a una intuición imprevista, de tal manera que cada experiencia que la razón podría juzgar sólo puede valorarse a la luz de la realidad única del Misterio, Dios. La razón reconoce, si es fiel a su dinamismo original de apertura a la totalidad de lo real, que existe este nivel último y misterioso de la realidad. Sin embargo, no puede pretender conocer con sus solas fuerzas «Quién» es el Misterio.

El Misterio se da a conocer sólo manifestándose, tomando la iniciativa de situarse como un factor de la experiencia humana, como y cuando quiere. La razón, en efecto, si bien espera esta «revelación», no puede hacer que acontezca. No obstante, negar la posibilidad de esta iniciativa por parte del Misterio —tal como sucede en gran medida en la cultura moderna— en última instancia es negar la posibilidad de relacionarse con el Infinito, con el ser que es el Misterio, que tiene la razón.

(\*) L. Giussani, «Natale, tempo di speranza per l'uomo moderno che non crede più in niente», en *Il Giornale*, 24 de diciembre de 1996, p. 1.

En un determinado momento histórico, un hombre, Jesús de Nazaret, no solamente reveló el misterio de Dios, sino que se identificó con él. Cómo empezó este acontecimiento a llamar la atención de los hombres; cómo creó Jesús una clara convicción en los que empezaron a seguirlo; de qué manera comunicó el misterio de su persona: todo esto constituye el contenido del segundo libro, *Los orígenes de la pretensión cristiana*.

Pero hoy, después de dos mil años, ¿cómo se puede alcanzar certeza sobre el hecho de Cristo? ¿Cómo puede resultar razonable, hoy, adherirse a la pretensión cristiana? Este problema define el corazón de lo que históricamente se llama «Iglesia», de ese fenómeno

socialmente identificable que se presenta en la historia como la continuación del acontecimiento de Cristo. Hoy, como hace dos mil años, el único método para conocer a Cristo con certeza es tener un encuentro con la realidad humana en la que Él está presente. Todo el problema que ocupa al autor en el tercer libro, *Por qué la Iglesia*, puede sintetizarse así: la Iglesia se presenta como un fenómeno humano que pretende llevar en sí mismo lo divino. De este modo, la presencia de la Iglesia en la historia de la humanidad sigue planteándose frente al mundo como lo hizo Jesús.

La obra de monseñor Giussani representa una ayuda significativa para todos aquellos que, dentro o fuera de la Iglesia, quieran acercarse a ella sin prejuicios y con una apertura real a la fascinante posibilidad que representa el acontecimiento de Cristo. Posibilidad más fascinante aún, si consideramos que vivimos en un tiempo, como observa el autor, «en que lo que se llama cristianismo parece ser un objeto conocido y olvidado. Conocido, porque son muchas sus huellas en la historia y en la edificación de los pueblos. Y, no obstante, olvidado, porque el contenido de su mensaje parece que tiene muy difícilmente que ver con la vida de la mayoría de los hombres» (\*\*).

(\*\*) L. Giussani, *Il senso di Dios e l'uomo moderno*, BUR, Milán 1994, p. 5.

Con una frescura inmediata, que nace de una intensa experiencia existencial, y con una intensidad de reflexión sorprendente, cada paso de esta obra vuelve a proponer de manera concisa y fascinante la originalidad del acontecimiento cristiano, del Dios con nosotros, que decidió salir al encuentro del hombre haciéndose hombre él mismo, comunicándose así al mundo, a los hombres y a las mujeres de todo tiempo y lugar.

## INTRODUCCIÓN

Los volúmenes del *PerCorso*\* no tienen más pretensión que afirmar la verdad: quieren indicar cómo surgió el problema cristiano, también históricamente. El desarrollo de los capítulos no pretende afrontar exhaustivamente todos los problemas, sino indicar el camino que hay que recorrer. El camino de la razonabilidad. En efecto, Dios, al revelarse en el tiempo y en el espacio, responde a una exigencia del hombre.

Hoy se oye a menudo decir que la razón no tiene que ver con la fe, pero ¿qué es la fe?, ¿y qué es la razón?

La mentalidad moderna reduce la razón a un conjunto de categorías en las que se fuerza a entrar a la realidad: lo que no entra en estas categorías recibe el apelativo de irracional; y, en cambio, la razón es como una mirada abierta de par en par a la realidad, que bebe ávidamente de la realidad, que capta los nexos y las implicaciones, que discurre, corre dentro de la realidad, de una cosa a otra, conservándolas todas en la memoria, y tiende a abrazar todo. El hombre afronta la realidad con la razón. La razón es lo que nos define como hombres. Por eso debemos tener la pasión de la razonabilidad: esta pasión es el hilo conductor de nuestro argumento. Esta es la razón de que el primer volumen del

\* En su edición original italiana, utilizando un juego de palabras para subrayar a un tiempo el significado de camino y de indicaciones que tienen estos volúmenes. Nosotros preferimos simplificar, ya que en castellano la palabra *Curso* conserva también el significado de itinerario (*nde*).

El sentido religioso

*sentido religioso*, comience con una triple premisa de método, que ayude a penetrar en el modo como la conciencia de un hombre, por naturaleza, razona.

L. G.

## EL SENTIDO RELIGIOSO

*A mi obispo*

Capítulo Primero PRIMERA PREMISA: REALISMO

*1. De qué se trata*

Para afrontar el tema del sentido religioso evitando equívocos y, por tanto, más eficazmente, voy a resumir la metodología de este trabajo en tres premisas.

Al abordar la primera de ellas, quisiera citar como punto de partida una página del libro *Reflexiones sobre el comportamiento de la vida* de Alexis Carrel:

«Con la agotadora comodidad de la vida moderna, el conjunto de las reglas que daban consistencia a la vida se ha disgregado; la mayor parte de las fatigas que imponía el mundo cósmico han desaparecido y con ellas también ha desaparecido el esfuerzo creativo de la personalidad... La frontera entre el bien y el mal se ha borrado, la división reina por todas partes... Poca observación y mucho razonamiento llevan al error. Mucha observación y poco razonamiento llevan a la verdad»<sup>1</sup>. Interrumpo para subrayar que aquí Carrel usa el lenguaje característico de quien siempre se ha dedicado a un cierto tipo de estudio, el estudio científico (no olvidemos que siendo bastante joven fue premio Nobel de medicina). La palabra «razonamiento» podría sustituirse con provecho por la expresión «dialéctica en función de una ideología». De hecho —prosigue Carrel— nuestra época es una época ideológica, en la que, en lugar de aprender de la realidad con todos sus datos, construyendo sobre ella, se intenta manipular la realidad ajustándola a la coherencia de un esquema prefabricado por la inteligencia: «y, así, el triunfo de las ideologías consagra la ruina de la civilización»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cf. A. Carrel, *Riflessioni sulla condotta della vita*, Bompiani, Milán 1953, pp. 27ss.

*2. El método de la investigación lo impone el objeto: una reflexión sobre la propia experiencia*

Esta cita de Carrel nos ha servido para introducir el título de la primera premisa: para una investigación seria sobre cualquier acontecimiento o «cosa» se necesita *realismo*.

Con esto pretendo referirme a la urgencia de no primar un esquema que se tenga previamente presente en la mente por encima de la observación completa, apasionada e insistente de los hechos, de los acontecimientos reales. San Agustín, con un cauto juego de palabras, afirma algo similar en esta frase: «yo investigo para saber algo, no para pensarlo»<sup>3</sup>. Semejante declaración indica una actitud opuesta a la que se reconoce fácilmente en el hombre moderno. En efecto, si sabemos algo, podemos también decir que lo pensamos; pero san Agustín nos advierte que lo contrario no es verdad. Pensar algo es realizar una construcción intelectual, ideal e imaginaria al respecto; pero con frecuencia otorgamos demasiado privilegio a este pensar y sin darnos cuenta —o bien llegando incluso a justificar la actitud que estoy queriendo describir— proyectamos sobre el hecho lo que pensamos de él. Por el contrario, el hombre sano quiere saber cómo son los hechos: sólo sabiendo cómo son, y sólo entonces, puede también pensarlos.

Así pues, siguiendo las huellas de estas observaciones de Carrel y de san Agustín, insisto en afirmar que también para la experiencia religiosa es importante, antes de nada, saber cómo es, de qué se trata exactamente.

Porque está claro que, antes de ninguna otra consideración, debemos afirmar que se trata justamente de un hecho; es más, se trata del hecho estadísticamente más difundido en la experiencia humana. En efecto, no existe actividad humana más extendida que la que puede identificarse bajo el título de «experiencia o sentimiento religioso». Ésta suscita en el hombre un interrogante sobre todo lo que realiza, y, por tanto, viene a ser un punto de vista más amplio que ningún otro. El interrogante del sentido religioso —como veremos— es: «¿Qué sentido tiene todo?»; debemos reconocer que se trata de un dato que se manifiesta en el comportamiento del hombre de todos los tiempos y que tiende a afectar a toda la actividad humana.

<sup>2</sup> Id., p. 34.

<sup>3</sup> «Ego quid sciam quaero, non quid credam» (San Agustín, *Soliloquia* I, III, 8).

Así pues, si queremos saber qué es este hecho, en qué consiste este sentido religioso, se nos plantea inmediatamente el problema metodológico de manera aguda. ¿Cómo afrontar este fenómeno de modo que estemos seguros de llegar a conocerlo bien?

Hay que decir que en este asunto la mayor parte de las personas se apoyan —consciente o inconscientemente— en lo que dicen los demás, y en particular en lo que dicen quienes cuentan en la sociedad: por ejemplo, los filósofos que el profesor explica en el colegio, o los periodistas que escriben frecuentemente en los periódicos y las revistas que determinan la opinión pública. ¿Qué debemos hacer para saber lo que es este sentido religioso? ¿Estudiar lo que sobre ello han dicho Aristóteles, Platón, Kant, Marx o Engels? También podríamos proceder así, pero usar de primeras este método es incorrecto. Sobre esta expresión fundamental de la existencia del hombre uno no se puede abandonar al parecer de otros, asumiendo, por ejemplo, la opinión más de moda o

las sensaciones que dominan el ambiente que respiramos.

El realismo exige que, para observar un objeto de manera que permita conocerlo, el método no sea imaginado, pensado, organizado o creado por el sujeto, sino *impuesto por el objeto*. Si yo me encuentro sentado ante una sala llena de gente, con un bloc de notas sobre la mesa que viera con el rabillo del ojo mientras estoy hablando, y me preguntase qué es esa blancura que salta a mi vista, se me podrían ocurrir las cosas más disparatadas: un helado derramado, un jirón de camisa, etc. Pero el método para saber de qué se trata verdaderamente me viene impuesto por la cosa misma. Es decir, si quiero conocer verdaderamente el objeto blanco no puedo decir que preferiría ponerme a contemplar otro objeto rojo que está al fondo de la sala o los ojos de una persona que está sentada en la primera fila: debo necesariamente resignarme a inclinar la cabeza y fijar los ojos en el objeto que está sobre la mesa.

Es decir, el método para conocer un objeto me viene dictado por el mismo objeto, no puedo definirlo yo. Si, en lugar del bloc de notas del que hablaba, supusiéramos que en el campo visual fuera posible tener la experiencia religiosa como fenómeno, también en este caso deberíamos afirmar que el método para conocer ese fenómeno vendría sugerido igualmente por él mismo.

Ahora bien, ¿qué tipo de fenómeno es la experiencia religiosa? Es un fenómeno que pertenece al ser humano, y por tanto no puede ser tratado como un fenómeno meteorológico o geológico. Es algo que se refiere a la persona. Entonces, ¿cómo proceder? Puesto que se trata de un fenómeno que sucede en mí, que interesa a mi conciencia, a mi yo como persona, es *sobre mí mismo* sobre lo que debo reflexionar. Me es necesaria una averiguación sobre mí mismo, una *indagación existencial*. Una vez resuelta esta indagación, será entonces muy útil confrontar sus resultados con lo que al respecto han expresado pensadores y filósofos. Y con semejante confrontación, hecha en ese momento, se enriquecerá el conocimiento que había alcanzado, sin el riesgo de elevar a definición el parecer de otro. Si no partiera de mi propia indagación existencial sería como preguntar a otro en qué consiste un fenómeno que vivo yo. Si la confirmación, el enriquecimiento o la contestación negativa no tuvieran lugar después de una reflexión emprendida personalmente con anterioridad, la opinión del otro vendría a suplantar un trabajo que me compete a mí e inevitablemente se convertiría en vehículo de una opinión alienante. En una cuestión que es muy importante para mi vida y para mi destino adoptaría acriticamente una imagen inducida por otros.

### *3. La experiencia implica una evaluación*

Pero lo que hemos expuesto hasta aquí es sólo el comienzo del proceso, porque después de haber realizado esa exploración existencial es necesario saber emitir un juicio a propósito de los resultados de tal indagación sobre nosotros mismos.



Evitar alienarse en lo que los otros dicen no exime de la necesidad de dar un juicio sobre lo que se ha encontrado en uno mismo en el curso de la observación. Sin una capacidad de valoración, en efecto, el hombre no puede tener ninguna *experiencia*.

Quisiera precisar que la palabra «experiencia» no significa exclusivamente «probar»: el hombre experimentado no es el que ha acumulado «experiencias» —hechos y sensaciones— metiéndolo todo, por así decirlo, en una misma bolsa. Semejante acumulación indiscriminada genera frecuentemente la destrucción y el vacío de la personalidad.

Es verdad que la experiencia coincide con el «probar» algo, pero sobre todo coincide con el juicio que se tiene sobre lo que se prueba. «La persona es ante todo conocimiento. Por eso lo que caracteriza a la experiencia no es tanto el hacer cosas, el establecer relaciones con la realidad de un modo mecánico; (...) lo que caracteriza a la experiencia es *entender* una cosa, descubrir su sentido. Por tanto la experiencia implica la inteligencia del sentido de las cosas»<sup>4</sup>. Todo juicio exige un *criterio* en base al cual se realiza. Con la experiencia religiosa también es necesario preguntarse, después de haber desarrollado la observación, qué criterio adoptar para juzgar lo que se ha encontrado en el curso de esa reflexión sobre nosotros mismos.

#### *4. Criterio de evaluación*

Entonces preguntémonos: ¿cuál es el criterio que nos puede permitir juzgar lo que vemos suceder en nosotros mismos?

Hay dos posibilidades: o el criterio con el que juzgar lo que vemos en nosotros se toma prestado de algo exterior a nosotros, o tal criterio se encuentra dentro de nosotros mismos.

En el primer caso volveríamos a caer en la situación de alienación que hemos descrito antes. Pues, aún en el caso de haber desarrollado una indagación existencial en primera persona, rechazando el remitirse a investigaciones ya realizadas por otros, si sacáramos de otros los criterios para juzgarnos el resultado alienante no cambiaría. Estaríamos igualmente haciendo depender el significado de lo que somos de algo que está fuera de nosotros.

Sin embargo, a todo esto se me podría objetar inteligentemente que, puesto que el hombre antes de ser no era nada, no es posible que pueda darse por sí mismo un criterio para juzgar. De cualquier modo que sea, éste nos es «dado».

<sup>4</sup> L. Giussani, *Educación es un riesgo*, Ediciones Encuentro, Madrid 1998, p. 76.

Ahora bien, el que este criterio sea inmanente a nosotros —que esté dentro de nosotros — no significa que nos lo demos nosotros mismos: puede salir de nuestra naturaleza, es decir, venimos dado con la naturaleza (donde tras la palabra naturaleza evidentemente se subentiende la palabra Dios, siendo aquélla, pues, indicio del último origen de nuestro



yo).

Sólo esta alternativa de método puede considerarse razonable, no alienante.

Por lo tanto, el criterio para juzgar la reflexión sobre nuestra propia humanidad tiene que ser algo inmanente a la estructura originaria de la persona.

### *5. La experiencia elemental*

Todas las experiencias de mi humanidad y de mi personalidad pasan por la criba de una «experiencia original», primordial, que constituye mi rostro a la hora de enfrentarme a todo. Todos los hombres tienen el derecho y el deber de aprender la posibilidad y la costumbre de comparar cada propuesta que reciben con esta «experiencia elemental».

¿En qué consiste esta experiencia original, elemental? Se trata de un conjunto de exigencias y de evidencias con las que el hombre se ve proyectado a confrontar todo lo que existe. La naturaleza lanza al hombre a una comparación universal consigo mismo, con los otros, con las cosas, dotándole —como instrumento para esta confrontación universal— de un conjunto de evidencias y exigencias originales; y hasta tal punto originales que todo lo que el hombre dice o hace depende de éstas.

Se les podría poner muchos nombres; se pueden resumir con diversas expresiones (exigencia de felicidad, exigencia de verdad, exigencia de justicia, etc.). En todo caso son como una chispa que pone en marcha el motor humano; antes de ellas no existe ningún movimiento, no se da ninguna dinámica humana. Cualquier afirmación de la persona, desde la más banal y cotidiana hasta la más ponderada y cargada de consecuencias, sólo puede tener lugar a partir de este núcleo de evidencias y exigencias originarias.

Supongamos ante nosotros el bloc de notas del ejemplo que hemos puesto anteriormente. Si alguien se nos acercara y nos dijera seriamente «¿Estás seguro de que es un bloc de notas? ¿Y si no lo fuera?», nuestra reacción sería una reacción de asombro mezclada con miedo, como la de quien se encuentra ante un excéntrico. Aristóteles decía con argucia que es de locos preguntarse por las razones de lo que la evidencia muestra como un hecho<sup>5</sup>. Nadie podría vivir largo tiempo mentalmente sano si estuviese continuamente haciéndose esas absurdas preguntas. Pues bien, este tipo de evidencia es un aspecto de lo que he llamado experiencia elemental.

Quisiera poner otro ejemplo, grotesco pero significativo. En un instituto de enseñanza secundaria el profesor de filosofía está explicando: «Muchachos, todos nosotros tenemos la evidencia de que este bloc de notas es un objeto exterior a nosotros. No hay nadie que pueda evitar reconocer que su primera impresión al respecto es que se trata de un objeto exterior a él mismo. Suponed, sin embargo, que yo no conozca este objeto: sería como si no existiera. Ved, entonces, que lo que crea el objeto es nuestro conocimiento, es el

espíritu y la energía del hombre. Esto es tan cierto que si el hombre no lo conociera, sería como si ese objeto no existiera». He aquí lo que se llama un profesor «idealista». Supongamos que este profesor enferma gravemente y que viene otro a sustituirle. El suplente, informado por los estudiantes del programa desarrollado hasta entonces, decide retomar el ejemplo del profesor ausente. «Todos nosotros estamos de acuerdo —dice— en que la primera evidencia es que esto es un objeto exterior a nosotros. ¿Y si no lo fuera? Demostradme de modo indiscutible que existe como objeto que está fuera de nosotros». He aquí un profesor problematicista, escéptico o sofista. Admitamos aún que, por imprevisibles circunstancias, llegue a esa clase otro suplente de filosofía y que retome el discurso en el mismo punto. Dice: «Todos tenemos la impresión de que esto es un objeto que existe fuera de nosotros: es una evidencia primera, original. Pero, ¿y si yo no lo conozco? Es como si no existiese. Ved, pues, cómo el conocimiento es fruto del encuentro de la energía humana con una presencia. Es un acontecimiento en el que la energía de la conciencia humana asimila el objeto. Como veis, amigos míos, son necesarias dos cosas para el conocimiento: la energía de nuestra conciencia y el objeto. Ahora bien, ¿cómo se produce esa unidad? Es una pregunta fascinante frente a la cual tenemos poder sólo hasta cierto punto. En todo caso lo cierto es que el conocimiento se compone de los dos factores mencionados». Este es un profesor «realista».

<sup>5</sup> Cf. Aristóteles, *Tópicos* I, 11, 105a 3-7.

Hemos visto tres interpretaciones distintas del mismo tema. ¿Cuál de las tres es la «acertada»? Cada una de ellas posee su atractivo, cada una expresa un punto de vista verdadero. ¿Con qué método podremos llegar a decidir? Será necesario examinar las tres opiniones y confrontarlas con los criterios de lo que he llamado «experiencia elemental», con los criterios inmanentes a nuestra naturaleza, con ese conjunto de exigencias y evidencias con las que nuestra madre nos dotó al nacer. De los tres profesores, ¿cuál utiliza el método más concorde con la experiencia original? Es el tercero quien manifiesta la postura más razonable, porque tiene en cuenta todos los elementos en juego; cualquier otro método cae en un criterio reductivo.

He puesto este ejemplo para insistir en la necesidad de que la reflexión sobre uno mismo sea sopesada, para alcanzar un juicio acertado, con la confrontación entre el contenido de la propia reflexión y el criterio original del que estamos dotados todos. Una madre esquimal, una madre de la Tierra del Fuego o una madre japonesa dan a luz seres humanos que son todos reconocibles como tales tanto por sus connotaciones exteriores como por una *impronta interior* común. Cuando éstos dicen «yo» utilizan esta palabra para indicar una multiplicidad de elementos que derivan de historias, tradiciones y circunstancias diversas, pero indudablemente cuando dicen «yo» también usan esa expresión para indicar un rostro interior, un «corazón», como diría la Biblia, que es igual en todos y cada uno de ellos, aunque se traduzca de muy diversos modos.

Identifico este *corazón* con eso que he llamado experiencia elemental: algo que pretende

indicar completamente ese impulso original con el cual se asoma el ser humano a la realidad, tratando de ensimismarse con ella mediante la realización de un proyecto que dicte a la misma realidad la imagen ideal que lo estimula desde dentro.

## *6. El hombre, ¿último tribunal?*

Hemos dicho que el criterio para juzgar adecuadamente la relación con uno mismo, con los demás, con las cosas y con el destino, es totalmente inmanente al hombre, y que le es sugerido por su estructura original. Pero en la convivencia humana hay miles de millones de individuos que se enfrentan con las cosas y con su destino: ¿cómo es posible entonces evitar un subjetivismo generalizado? Decir que cada hombre tiene el poder absoluto de determinar su significado último y, por tanto, los actos que tienden hacia él, ¿no sería una exaltación de la anarquía, entendida como una idealización del hombre elevado a último tribunal?

Por lo demás yo considero que, al igual que el panteísmo lo es desde el punto de vista cosmológico, la anarquía, desde el punto de vista antropológico, constituye una de las mayores y más fascinantes tentaciones del pensamiento humano. De hecho, a mi parecer, sólo hay dos tipos de hombre que salvan enteramente la estatura del ser humano: el anarquista y el auténticamente religioso. La naturaleza del hombre es relación con el infinito: el anarquista es la afirmación de sí mismo hasta el infinito y el hombre auténticamente religioso es la aceptación del infinito como significado de sí.

Esto se me hizo evidente hace muchos años, cuando un chico vino a confesarse conmigo empujado por su madre. Él, en realidad, no tenía fe. Comenzamos a discutir y, en un momento dado, ante la avalancha de mis razonamientos, me dice riendo: «Mire, todo lo que con tanto esfuerzo me está exponiendo usted no vale como lo que le voy a decir. Usted no puede negar que la verdadera estatura del hombre es la del Capaneo de Dante, ese gigante encadenado por Dios en el infierno, pero que le grita a Dios: ‘Yo no puedo librarme de estas cadenas porque me tienes aprisionado aquí. Sin embargo no puedes impedirme que te maldiga, y yo te maldigo’<sup>6</sup>. Esta es la verdadera estatura del hombre». Después de algunos segundos de embarazo le dije con calma: «Pero, ¿no es más grande aún amar el Infinito?». El muchacho se marchó. Cuatro meses más tarde volvió para decirme que hacía dos semanas que frecuentaba los sacramentos porque, durante todo el verano, había estado «corroído como por la carcoma» de aquella frase mía. Aquel joven murió poco después en un accidente de automóvil.

Realmente la anarquía constituye la tentación más fascinante, pero es tan fascinante como engañosa. Y la fuerza de su engaño radica precisamente en esa fascinación, que induce a olvidar que el hombre, antes, no existía y que, luego, morirá. Por tanto, es pura violencia lo que puede permitirle decir: «Yo me afirmo frente a todos y frente a todo». Es mucho más grande y más verdadero amar el infinito, es decir, abrazar la realidad y el ser, que afirmarse a uno mismo frente a cualquier realidad.

<sup>6</sup> Cf. Dante, *Infierno*, canto XIV, vv. 43-72

Porque, además, el hombre sólo se afirma a sí mismo verdaderamente cuando acepta la realidad; tan cierto es esto que el hombre comienza a afirmarse a sí mismo cuando acepta que existe, es decir, al aceptar una realidad que no se ha dado él mismo.

He aquí por qué el criterio fundamental con que afrontar las cosas es ese criterio objetivo con el cual lanza la naturaleza al hombre a la confrontación universal, al dotarle de ese núcleo de exigencias originales, de esa experiencia elemental con la que todas las madres dotan del *mismo* modo a sus hijos. Solamente aquí, en esta identidad de la conciencia última, está la superación de la anarquía. La exigencia de bondad, de justicia, de verdad, de felicidad, constituye el rostro último, la energía profunda con la que los hombres de todos los tiempos y de todas las razas se acercan a todo, hasta el punto de que pueden vivir entre sí un comercio de ideas —y no sólo de cosas— y pueden transmitirse riquezas entre ellos a distancia de siglos; y por eso leemos con emoción frases creadas hace miles de años por los poetas antiguos, frases que tienen una capacidad de sugerencia para la actualidad que muchas veces no brota en nuestras relaciones cotidianas. Si el hombre tiene capacidad de madurar, ésta consiste justamente en su posibilidad de adentrarse en el pasado, de aproximarse a lo lejano como si estuviera cerca, como si formase parte de nosotros. ¿Por qué resulta posible esto? Porque la experiencia elemental, como decíamos, es sustancialmente igual en todos, aunque luego se defina, traduzca y realice de modos muy distintos, incluso aparentemente opuestos.

### *7. Ascesis para la liberación*

Por tanto, yo diría que si queremos llegar a hacernos adultos, sin resultar engañados, alienados, esclavizados por otros e instrumentalizados, tenemos que habituarnos a confrontarlo todo con la experiencia elemental.

En realidad, diciendo esto propongo una tarea que no es nada fácil, que es más bien impopular. Normalmente, de hecho, todo se afronta con la mentalidad común que sostienen y propagan quienes detentan el poder en la sociedad. De suerte que la tradición familiar y la tradición del contexto más amplio en el que uno crece se sedimentan encima de nuestras exigencias originales y constituyen como una gran costra que altera la evidencia de aquellos primeros significados, de los criterios primigenios, y, si uno quiere contradecir esta sedimentación inducida por la convivencia social y la mentalidad que se crea de ese modo, tiene que desafiar a la opinión común.

El desafío más audaz a esa mentalidad que nos domina y que influye en nosotros a todos los efectos —desde la vida del espíritu hasta el vestido— es justamente habituarnos a juzgar todas las cosas a la luz de nuestras evidencias primeras, y no estar a merced de nuestras reacciones ocasionales.

Pues también estos pareceres ocasionales son pareceres inducidos por el contexto y la historia, y por eso también hay que atravesarlos para poder alcanzar nuestras exigencias originales. El modo de concebir la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, aunque se viva como un hecho íntimo y personal, está en realidad ampliamente determinado ya sea por la propia instintividad, que provoca una valoración que no está para nada en línea con la exigencia original de afecto, o por la imagen del amor que se ha creado en la opinión pública.

Es necesario perforar siempre esas imágenes que nos induce el clima cultural en el que estamos inmersos, bajar a tomar con nuestras propias manos las exigencias y evidencias originales y a partir de ellas juzgar y cribar cada propuesta, cada sugerencia existencial que se nos haga.

El uso de la experiencia elemental, o de nuestro «corazón», es impopular sobre todo ante nosotros mismos, pues el «corazón» es precisamente el origen de ese malestar indefinible que se experimenta, por ejemplo, cuando a uno se le trata como objeto de interés o de placer. Podemos reconocer que nuestra exigencia como hombres o como mujeres es distinta: es exigencia de amor, y, por desgracia, es miserablemente fácil de alterar.

Empecemos a juzgar: es el comienzo de la liberación.

La recuperación de la profundidad existencial, que permite esta liberación, no puede evitar el esfuerzo de ir contra la corriente. Se podría llamar a esto *trabajo ascético*, donde la palabra *ascesis* indica la obra del hombre que busca la madurez de sí mismo, en cuanto que directamente se centra en el camino hacia su destino. Es un trabajo, y no un trabajo obvio; es algo simple, pero que no se puede dar por descontado.

Cuanto hemos dicho hasta ahora es algo que hay que reconquistar. Aunque en todos los tiempos el hombre ha tenido que trabajar para reconquistarse a sí mismo, vivimos en una época en la que la exigencia de esta reconquista es más clara que nunca.

En términos cristianos, este esfuerzo forma parte de la «metanoia» o conversión.

## Capítulo Segundo SEGUNDA PREMISA: RAZONABILIDAD

La primera premisa —necesidad de realismo— se refería principalmente al objeto: el método con el que afrontar las cosas está determinado por el objeto y no puede imaginarse caprichosamente el sujeto.

La segunda premisa, en cambio, pone en primer plano al sujeto que actúa: el hombre. Por razonabilidad entiendo aquello que esta palabra indica en la experiencia común, algo que incluso los filósofos tienen que usar en sus relaciones más cotidianas si quieren vivir. En este sentido la razonabilidad coincide con el ejercicio del valor de la razón al

obrar.

Sin embargo, también la palabra razón podría ponerse fácilmente en cuestión. Así que por razón entiendo el factor distintivo de ese nivel de la naturaleza al que llamamos hombre, a saber, su capacidad de darse cuenta de la realidad conforme a la totalidad de sus factores.

La palabra razonabilidad representa, pues, un modo de obrar que expresa y ejerce la razón, esa capacidad que decía de tomar conciencia de la realidad.

### *1. Razonabilidad: una exigencia estructural del hombre*

Ante todo preguntémonos: ¿cómo percibimos si una actitud es razonable o no? Puesto que se trata de una característica de nuestra experiencia, será observando esa misma experiencia como podremos descubrir lo que implica esta característica, análogamente a cuanto hemos visto en la primera premisa.

Por ejemplo, imaginemos que un amigo nuestro se nos presentase vestido como un caballero medieval, con yelmo y coraza, en una época del año más bien lejana del carnaval, y ante nuestras asombradas preguntas respondiera seriamente que no estaba seguro de que alguno de los presentes no alimentara intenciones agresivas contra él, y que, por tanto, había considerado oportuno prevenirse frente a esa eventualidad. Cualquiera de nosotros sentiría eso como una situación anormal; la actitud de ese amigo no sería ciertamente percibida como razonable.

Imaginemos ahora que yo me presentara con una bolsa ante el público de una sala de conferencias, dejara la bolsa sobre la mesa y, de repente, la agarrara y con un lanzamiento enérgico y bien calculado la arrojara por la ventana: mis oyentes, a falta de alguna explicación, considerarían mi acción como algo irrazonable.

En los dos ejemplos que he puesto, ambos gestos se muestran irrazonables porque no dejan entrever sus posibles *razones*.

Pero si yo hubiese tirado la bolsa después de haberse producido la irrupción en la sala de cuatro hombres armados con metralletas cargadas, entonces el público se preguntaría por el contenido de la bolsa y mi acción no se habría considerado irrazonable. Si además yo explicara después que la bolsa contenía un tesoro inestimable, la gente entendería el carácter razonable de mi acción. Se trataría de un gesto formalmente idéntico al del ejemplo precedente, pero la experiencia del público lo percibiría provisto de razones. Pero esto no es suficiente. Imaginemos de nuevo que yo, para hablar al mismo grupo de gente, me presentara en la sala con un enorme megáfono de transatlántico y me justificara diciendo que tenía algo de ronquera y que había traído ese gigantesco instrumento como remedio: esto no se consideraría razonable. Habría explicitado la razón de por qué lo usaba —el hecho de estar sin voz—, pero mis oyentes no la

considerarían una razón *adecuada*: el instrumento sería desproporcionado para una sala de conferencias. Por el contrario, el uso del mismo en un transatlántico no plantearía problema alguno: la razón sería la misma, pero estaría adecuada a las circunstancias. Resumiendo: el mismo gesto, en el ejemplo de la bolsa, parece en el primer caso irrazonable, es decir, carente de razones; mientras que en el segundo caso resulta razonable, porque se entiende que existen *razones* para obrar así.

En el segundo ejemplo, el uso del enorme megáfono en una sala se considera irrazonable porque, aun habiendo una razón, ésta parece *inadecuada*; mientras que en la hipótesis del transatlántico había una razón idéntica, pero esta vez proporcionada, adecuada.

Por tanto, podemos decir que algo aparece como «razonable» en nuestra experiencia cuando la actitud del hombre manifiesta tener *razones adecuadas*.

Si bien la razón consiste en darse cuenta de la realidad, esta relación cognoscitiva con lo real se debe desarrollar de modo razonable. Y es razonable cuando los pasos de esa relación de conocimiento están determinados por razones o motivos adecuados.

Éste es el aspecto correlativo desde el punto de vista del sujeto a cuanto hemos dicho antes con referencia al objeto, es decir, que este último es lo que determina el método.

Ahora podemos decir que es la naturaleza del sujeto la que determina la manera en que debe usarse ese método, ¡y tener razón forma parte de la naturaleza del sujeto!

## 2. *Uso reductivo de la razón*

Es importante no reducir el ámbito de la razonabilidad.

a) Frecuentemente lo razonable se identifica con lo *demostrable*, en el sentido estricto de la palabra.

Ahora bien, no es verdad que la experiencia humana de lo razonable se atenga a esa identificación. Es verdad que quien es razonable pregunta, desea, aspira y curioseas hasta lograr la demostración de cualquier cosa, pero no es verdad que lo razonable sea idéntico a lo demostrable. La capacidad de demostrar es un aspecto de la razonabilidad, pero lo razonable no es la capacidad de demostrar. Pues, ¿qué significa demostrar? Significa recorrer todos los pasos del procedimiento que reproduce el ser de alguna cosa. En el colegio, cuando se repetía la demostración de un teorema y nos saltábamos un paso, el profesor interrumpía diciendo: «Eso no está demostrado». En efecto, hay que recorrer todos los pasos que constituyen una realidad para poder decir que nos encontramos frente a una demostración.

Pero esto no agota lo razonable, porque justamente los aspectos originales más interesantes de la realidad no son demostrables.

Es decir, no se les puede aplicar el procedimiento citado. El hombre no puede demostrar, por ejemplo, cómo existen las cosas; y, sin embargo, la respuesta a la pregunta de cómo existen las cosas es sumamente interesante para el hombre. Aunque alguien pudiera demostrar que esta mesa está hecha de un material que tiene una determinada composición, jamás podría volver a recorrer todos los pasos que han hecho que esta mesa exista.

b) Tampoco se identifica lo razonable con lo «lógico». La lógica es un ideal de coherencia: suponed unas premisas determinadas, desarrolladlas coherentemente y tendréis una «lógica». Pero si las premisas son erróneas, la lógica perfecta dará un resultado equivocado.

En verdad, el problema interesante para el hombre no es la lógica —juego fascinante—, ni la demostración —curiosidad incitante—; el problema verdaderamente interesante para el hombre es adherirse a la realidad, darse cuenta de la realidad. Se trata de una exigencia inderogable, de algo que nos obliga porque está en nuestra misma naturaleza, y no de una cuestión de coherencia. Que una madre ame a su hijo no constituye la conclusión de un proceso lógico: es una evidencia, una certeza, una propuesta de la realidad cuya existencia es obligatorio admitir. Que exista la mesa sobre la que trabajo, que exista el afecto que me tiene mi madre a mí, aunque no sean conclusiones de un proceso lógico, son realidades que corresponden a la verdad y es razonable afirmarlas.

La capacidad lógica, de coherencia o de demostración, no son otra cosa que instrumentos de la razonabilidad, instrumentos al servicio de una mano más grande, de la amplitud del «corazón» que los utiliza.

*Nota bene.* Me interesa centrar más la atención sobre el término «razonable» que sobre el término «razón». Pues, en efecto, también esta última, esta capacidad de darse cuenta de la realidad, puede usarse de manera irrazonable, es decir, sin motivos adecuados.

De todos modos, en último término, el problema está en el concepto de *razón*. Quisiera recordar un episodio que me ocurrió hace algunos años y del que aprendí mucho. Era la primera vez que afrontaba una clase de religión como profesor de enseñanza secundaria. Apenas me había sentado, antes de haber comenzado ni siquiera a hablar, cuando me doy cuenta de que en el último banco se alza una mano. Le pregunto al estudiante qué quiere. La respuesta, más o menos, fue ésta: «Perdone, profesor, es inútil que venga a hablarnos de la fe, a razonar sobre la fe, porque razón y fe representan dos mundos totalmente distintos. Lo que se puede decir sobre la fe no tiene nada que ver con el ejercicio de la razón, y viceversa; por tanto, razonar sobre la fe es un engaño». Entonces le pregunté al estudiante qué era para él la fe; y, al no recibir respuesta, dirigí la misma pregunta a toda la clase con el mismo resultado. En aquel punto le pregunté al estudiante del último banco qué era según él la razón; frente a su silencio volví a dirigir la pregunta a todos los demás, pero también obtuve silencio. «¿Cómo podéis —dije entonces— opinar sobre la fe y la razón sin haber intentado antes saber qué son? Usáis palabras cuyo significado no conocéis». Obviamente mis afirmaciones tuvieron el efecto de desencadenar una discusión y cada vez pude darme más cuenta de que el profesor de filosofía había tenido una determinada influencia sobre la clase. Al acabar la hora y salir del aula me encontré justamente con aquel profesor; y le dije de golpe que estaba sorprendido por el hecho de que en aquella clase se considerara obvio que la fe no tenía nada que ver con la razón. Su reacción fue decirme que también la Iglesia lo había afirmado en el Concilio Arausicano



II<sup>1</sup>. Le recordé que toda afirmación debe ser interpretada teniendo en cuenta el contexto histórico en que nace, cuyas concepciones y preocupaciones expresa. Sacar una frase de su contexto cultural y literario, y leerla exactamente como si hubiera sido pronunciada anteayer, es algo ciertamente antihistórico e impide su correcta comprensión. La discusión se fue alargando y el corro de estudiantes alrededor nuestro se hacía cada vez mayor. Entonces, aunque había llegado el momento de entrar de nuevo en clase, quise que los estudiantes entendieran en qué consistía la diferencia que había entre el profesor de filosofía y yo. Le pregunté: «Profesor, yo nunca he estado en América, pero le puedo asegurar con certeza que América existe. Y lo afirmo con la misma certeza con que digo que usted se encuentra ante mí en este momento. ¿Cree que esta certeza mía es razonable?». Después de algunos instantes de silencio y de evidente embarazo, la respuesta fue: «¡No!». He aquí lo que quise resaltar con claridad ante aquellos estudiantes y que también quiero afirmar en este momento: yo tengo un concepto de razón por el que admitir que América existe, sin haberla visto nunca, puede ser perfectamente razonable; contrariamente a aquel profesor, cuyo concepto de razón le obliga a decir que eso no es razonable.

<sup>1</sup> Cf. H. Denzinger, «El Sínodo de Orange», canon 5-7, en *Enchiridion Symbolorum*, Herder, Barcelona 1993, n. 375-378. El II Sínodo de Orange, también conocido como Arausicano II, comenzó el 3 de julio de 529, siendo papa Félix IV. Este Concilio tenía como fin cerrar la controversia semipelagiana, dando el golpe de gracia a las ideas de Fausto de Riez y haciendo prevalecer la doctrina de san Agustín.

Para mí la razón es apertura a la realidad, capacidad de aceptarla y de afirmarla en la totalidad de sus factores. Para aquel profesor la razón es la «medida» de las cosas, fenómeno que se verifica sólo cuando pueden demostrarse directamente.

### 3. *Diversidad de procedimientos*

Lo que voy a decir ahora no es otra cosa que ejemplificar cómo la razón del hombre, al darse cuenta de la realidad, se mueve sistemáticamente dando pasos y usando motivos adecuados para ello.

Si yo digo « $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ », estoy afirmando un valor algebraico o matemático, es decir, un valor que pertenece al campo de las verdades matemáticas. Pero, para llegar a decir que  $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ , ¿cómo procedo? Hago un cierto desarrollo, doy pasos como si estuviera en un camino envuelto en la niebla, un paso detrás de otro, y he aquí que la niebla se abre finalmente y llego frente al espectáculo de la verdad, de la evidencia, de la identidad. Hago un camino, llego a un punto determinado, y alcanzo la evidencia, el espectáculo de la verdad. Es como un túnel que al llegar a cierto punto desemboca en una plataforma donde se manifiesta el espectáculo de la naturaleza.

Pongamos otro ejemplo: el agua es H<sub>2</sub>O. No ejecuto el mismo camino que en las matemáticas: ¡tomo un alambique y recojo el resultado de la destilación!

Un tercer ejemplo: «La mujer, frente al hombre, ¿qué derechos tiene?». Un ser humano tiene ciertos derechos, y la mujer es un ser humano; por tanto, tiene los mismos derechos que el hombre. ¡No me he dedicado a construir y resolver fórmulas matemáticas para entender que la mujer tiene los mismos derechos que el hombre, ni he puesto a la mujer en un alambique! He seguido otro camino y, en un momento dado, el silogismo me ha vuelto evidente la cosa.

En griego «camino» se dice *odós*, y «a lo largo del camino», «a través del camino», se dice *metá-odón*, de donde viene la palabra española *método*. Método es una palabra que deriva del griego; el mismo concepto, derivado del latín, se diría «procedimiento». Es a través de un procedimiento (o «proceso») como llego a conocer el objeto.

Pues bien, la razón —capacidad de darse cuenta de las cosas o de los valores, es decir, de toda la realidad que entra en el horizonte humano—, para conocer ciertos valores o tipos de verdad sigue un cierto método, para otro tipo de verdades sigue otro método, y para un tercer tipo de verdad sigue todavía otro método distinto: son tres *métodos* diferentes. Justamente porque la razón afronta el objeto siguiendo pasos o motivos adecuados, desarrolla caminos diversos según el objeto de que se trate (¡el método lo impone el objeto!).

Así, pues, la razón no está anquilosada, no está encogida, como se la ha imaginado tanta filosofía moderna que la ha reducido a un único movimiento, la «lógica», o sólo a un tipo de fenómeno, a una cierta capacidad de «demostración empírica». La razón es mucho más amplia, tiene vida, una vida que se desenvuelve ante la complejidad y la multiplicidad de la realidad, ante la riqueza de lo real. La razón es ágil, va a todas partes, recorre muchos caminos. Yo he simplificado para ejemplificar.

Por consiguiente, el uso de la razón es una aplicación de la capacidad que tiene el hombre para conocer, capacidad que implica diversos métodos, procedimientos, o procesos, según el tipo de objeto de que se trate. No tiene un único método; es polivalente, rica, ágil y móvil.

Si no se tiene en cuenta este fenómeno fundamental, se pueden cometer graves errores. Personas expertas en el método filosófico o teológico, si pretenden afirmar una verdad en el campo científico, pueden caer en el error que cometieron algunos señores del Santo Oficio con Galileo Galilei: expertos en exégesis teológica pretendieron hacer decir a la Biblia cosas que la Biblia no tiene ninguna intención de decir, porque la Biblia no quiere definir para nada la estructura del cosmos, y además habla con la mentalidad de la gente de su tiempo; lo que le interesa a la Biblia es afirmar valores religiosos y éticos.

#### *4. Un procedimiento particularmente importante*

Imaginemos a Pedro, Juan y Andrés ante Jesús de Nazaret: conocían a su madre, a su padre y a sus familiares; iban con él a pescar, a comer. Llegado un momento dado, les

resultó evidente que de aquel hombre podían decir: «Si no debo creer a este hombre, ya no puedo creer ni siquiera a mis ojos». ¿Puede ser razonable esta certeza? Si puede serlo, ¿cuál es el método que nos conduce hasta ella? Recordemos que el método no es otra cosa que la descripción del camino razonable para relacionarse con un objeto. El método debe recoger los motivos adecuados con los cuales dar los pasos para conocer el objeto.

Otro ejemplo. Yo puedo decir con certeza: «Mi madre me quiere». Es el aspecto más importante de la maternidad, porque aun en el caso de que uno hubiera sido abandonado a los dos meses de edad y le hubiera tomado después otra mujer, su madre sería ésta que le tomó consigo, si es que le quiere. «Mi madre es una mujer que me quiere»: de esto estoy tan seguro como de la luz del sol; incluso más todavía que del hecho de que la tierra gire alrededor del sol, en el sentido de que me interesa más, es más importante para mi vida que esta mujer me ame. Es más importante para mi percepción de la realidad, para mi relación con el destino, que el hecho de que la tierra gire alrededor del sol. Es muy hermoso que se haya descubierto que la tierra gira alrededor del sol y no al revés, porque es un aspecto de la verdad. Sin embargo, por lo que respecta a la vida, es decir, al problema de mi relación con el destino, no lo es todo; es más, tiene poco que ver con mi problema de conjunto.

En este momento me estoy acordando de personas de las que diría: «Mira, esta gente es ciertamente amiga mía, son verdaderamente amigos míos». Si alguien me dijera «¡Demuéstramelo!», ¿con qué método se lo demuestro? ¿Razonando sobre ello? ¿Aplicando extrañas fórmulas de geometría? ¿Usando algún método científico? ¡No! Pues lo mismo hay que decir respecto al amor que me tiene mi madre.

Hay realidades, hay valores, cuyo conocimiento no cabe alcanzar por medio de los tres métodos que hemos mencionado. Son los valores que atañen al comportamiento humano, no en su aspecto mecánico, reconocible mediante la sociología o la psicología, sino en el aspecto de su significado, como en los ejemplos que hemos puesto. El que tú puedas confiar o no en tal o cual hombre, hasta qué punto puedes darle crédito, qué es lo que puedes valorar de este otro, si tal persona es o no leal: el conocimiento seguro de estos valores no se puede alcanzar con los métodos de que hemos hablado. Y, sin embargo, nadie puede negar que se pueda adquirir una certeza razonable al respecto.

Un ámbito de realidades de las que nuestra conciencia puede darse cuenta es, por lo tanto, el campo de las realidades o verdades «morales»; morales en su sentido etimológico, es decir, en cuanto que definen el «comportamiento» humano, que en latín se dice *mores*.

Para el descubrimiento de verdades o certezas concernientes al comportamiento humano, hay que usar la razón de manera diferente; en caso contrario su uso deja de ser razonable. Por ejemplo, pretender definir la validez del comportamiento humano mediante un método científico no es un procedimiento adecuado.

Imaginemos que yo fuera a casa esta noche y mi madre me pusiera delante un espléndido arroz. De repente yo me quedo quieto y, en lugar de lanzarme sobre el plato, me pongo a mirar el arroz. Ella, preocupada, me pregunta: «¡Eh! ¿estás enfermo?». Y yo le digo: «No, pero yo quisiera analizar este arroz para estar seguro de que no tiene cianuro». Mi madre, normalmente, diría: «¡Siempre con tus bromas!». Ahora bien, si viera que lo digo en serio, y que me obstino en esa exigencia, no llamaría a un analista químico, sino a un psiquiatra. Porque es seguro que mi madre no pretende envenenarme, con total independencia de que sea posible hacer el análisis químico del alimento preparado por ella.

Supongamos ahora que me encuentro con un amigo en la parada del autobús. «Hola». «Hola, ¿cómo estás?». El otro se sube al autobús y yo me quedo en tierra. En esto, el autobús comienza a moverse y mi amigo, con la cabeza por fuera de la ventanilla, me pregunta: «¿Por qué no te has subido?». Y yo le contesto: «Hasta que el ayuntamiento no ordene examinar científicamente el estado psicofísico del conductor en cada parada, yo no me subo...». ¡Aquel autobús necesitaría un año para llegar a su destino!

Matemáticas, ciencias y filosofía son necesarias para la evolución del hombre en la historia, son condiciones fundamentales para la civilización. Pero uno podría vivir perfectamente sin la filosofía, sin saber que la tierra gira alrededor del sol. Por el contrario, el hombre no puede vivir sin certezas morales. El hombre no podría vivir sin poder tener juicios seguros acerca del comportamiento que los otros adoptan con él.

Esto es tan cierto que, precisamente, la incertidumbre en las relaciones constituye una de las enfermedades más terribles de nuestra generación. Es difícil tener seguridad en las relaciones, comenzando por la misma familia. Se vive como mareados, con tal inseguridad en la trama de relaciones personales, que ya no se construye el ser humano. Se construirán rascacielos, bombas atómicas, sistemas sutilísimos de filosofía, pero no el ser humano, porque éste radica en sus relaciones.

En ciertos campos la naturaleza ha creado un método, un camino, un tipo de desarrollo lento. Es necesario dar todos los pasos de una determinada manera, a riesgo de no poder seguir adelante; tanto que ciertas cosas se van alcanzando con el paso de siglos, de milenios. Por el contrario, para permitirnos adquirir certeza en nuestras relaciones se nos ha dado un método velocísimo, casi una intuición más que un proceso. Este cuarto método se parece mucho más al gesto del artista que al procedimiento del técnico, el matemático o el filósofo, porque el hombre lo necesita a cada instante para poder vivir.

Un determinado método produce certeza matemática, otro seguridad técnica, el tercero certezas filosóficas, pero el cuarto nos lleva a adquirir certezas sobre el comportamiento humano, certezas «morales». He dicho que este último método, como tal, es más comparable que con los primeros con el método del genio o del artista: éstos, partiendo de signos, llegan a la percepción de la verdad. Cuando Newton vio caer la famosa

manzana, ésta fue un *signo* que le hizo concebir su gran hipótesis. El genio, partiendo de un pequeño signo, llega a una intuición universal. El método con el que capto que mi madre me quiere, por el que estoy seguro de que muchos amigos míos lo son, no está mecánicamente establecido sino que es intuido por mi inteligencia como el único sentido razonable, el único motivo adecuado que explica la convergencia de determinados «signos». Multiplicad indefinidamente estos signos, a centenares, a miles: el eje adecuado de su sentido es que mi madre me ama. Miles de indicios convergen en este punto. El único sentido que tiene el comportamiento de mi madre es éste: que «mi madre me quiere».

Para alcanzar una certeza moral, la demostración es un conjunto de indicios cuyo único sentido adecuado, cuyo único motivo adecuado, cuya única lectura razonable es precisamente esa certeza.

Se llama no solamente certeza moral sino también *certeza existencial* justamente porque está unida al momento en que tú lees el fenómeno, es decir, al momento en que intuyes el sentido del conjunto de los signos. Por ejemplo: yo estoy seguro de que quien tengo delante en este momento no me quiere matar; y que tampoco después de esta afirmación mía esta persona me quiere matar, ni siquiera por el gusto de demostrar que me equivoco. Llego a esta certeza tras considerar un comportamiento, al leer una situación. ¡Pero no podría afirmar lo mismo para un momento futuro si cambian las connotaciones de las circunstancias!

Dos observaciones importantes:

La primera. Yo seré más capaz de tener seguridad de ti cuanto más atento esté a tu vida, es decir, cuanto más comparta tu vida. Pues en esa medida se multiplican los signos. Por ejemplo, en el Evangelio, ¿quién pudo entender que había que tener confianza en aquel hombre? No la masa de gente que únicamente iba buscando la curación, sino los que le siguieron y compartieron su vida. ¡Convivir y compartir!

La segunda. Inversamente, cuanto más potencia humana tiene uno, más capaz es de alcanzar seguridad sobre el otro partiendo de pocos indicios. En esto consiste el genio humano, esa genialidad capaz de leer la autenticidad del comportamiento, del modo de vivir de los hombres. Cuanto más potente es la humanidad de uno, más capacidad se tiene de percibir con certeza. «Fiarse es bueno, pero no fiarse es mejor», dice un proverbio; pero ésta es una sabiduría bastante superficial, porque la capacidad de fiarse es característica del hombre fuerte y seguro. El hombre inseguro no se fía ni siquiera de su madre. Cuanto más verdaderamente hombre es uno más capaz es de fiarse, porque intuye los motivos adecuados que tiene para creer en el otro.

Al que tiene facilidad para una asignatura le basta una señal para intuir la solución del problema, mientras los demás tienen que esforzarse en dar todos los pasos. Tener facilidad para una cosa es como tener afinidad con ella. La facilidad para captar lo humano quiere decir que se tiene mucha humanidad dentro de uno; entonces sí que descubro hasta qué punto puedo fiarme de tu humanidad.

Es como si el hombre hiciese una comparación rápida consigo mismo, con su propia «experiencia elemental», con su propio «corazón», y se dijera a sí mismo: «Hasta aquí corresponde, y, por tanto, es verdad, me puedo fiar».

##### *5. Una aplicación del método de la certeza moral: la fe*

¿Qué es la fe? Adherirse a lo que afirma otro. Esto puede ser irrazonable si no hay motivos adecuados para ello; y razonable si los hay. Si yo he alcanzado la seguridad de que una persona sabe lo que dice y no me engaña, entonces repetir con certeza lo que ella dice con certeza es ser coherente conmigo mismo.

Pero yo puedo lograr seguridad acerca de la sinceridad y la capacidad de una persona solamente a través del procedimiento de la certeza moral.

Sin el método de conocimiento propio de la fe no habría, por consiguiente, desarrollo humano. Si lo único razonable fuera la evidencia inmediata o demostrada personalmente (como pretendía el profesor de filosofía del que hablábamos antes a propósito de América), el hombre no podría progresar en su camino, porque cada uno tendría que rehacer todos los procesos desde el principio; habríamos sido siempre trogloditas.

En este sentido, el problema de la certeza moral es el problema capital de la vida en cuanto existencia personal y, a través de ésta, también de la vida como civilización y cultura, porque todo el conocimiento que producen los otros tres métodos se convierte en base para nuevos impulsos sólo en razón a este cuarto método.

Espero que resulte evidente por qué he tematizado esta premisa como la necesidad de razonabilidad. Cualquier objeto de estudio exige realismo: el método viene impuesto por el objeto. Pero, al mismo tiempo, de modo complementario con eso y concurriendo a ello, es necesario que el trabajo con el objeto respete esa exigencia de la naturaleza del hombre que es la razonabilidad: tener razones o motivos adecuados al elegir y dar los pasos hacia el objeto que se quiere conocer. La diversidad de métodos refleja y establece el orden de estos motivos y razones. Un método es siempre un lugar de razones y motivos adecuados.

Pretender que para estar seguros del comportamiento del hombre se deba aplicar una medida científica, que si no se puede aplicar este método tampoco se pueda tener certeza, es una postura irrazonable. Porque es algo que no se basa en razones adecuadas, como demuestra la observación de la experiencia.

Bien al contrario, tener seguridad acerca del comportamiento humano puede perfectamente estar basado en motivos adecuados y, por tanto, suceder con extrema razonabilidad. Nuestra vida está hecha de este tipo de razonabilidad. Hablo de la parte más interesante de nuestra vida, las relaciones personales, pero, al fin y al cabo, también

de las relaciones que impulsan la historia, a través de las cuales se transmiten los resultados de los descubrimientos que se han hecho con otros métodos.

Por último, señalemos que el hombre puede equivocarse al usar el método científico, el método filosófico o el método matemático. Igualmente se puede uno equivocar al establecer un juicio que pretenda certeza sobre el comportamiento humano. Pero ello no impide que con el método científico se puedan alcanzar certezas; ¡pues también con el método del conocimiento «moral»!

### Capítulo Tercero TERCERA PREMISA: INFLUENCIA DE LA MORALIDAD EN LA DINÁMICA DEL CONOCIMIENTO

La primera premisa insistía en la necesidad de realismo, un realismo que imponen la naturaleza y la situación del objeto. La segunda premisa se centraba en la preocupación y el amor por la racionalidad, y pretendía llamar la atención sobre el sujeto de la operación, sobre el modo en que debe moverse éste. Pero, frente a una pregunta del tipo «¿cómo puede uno fiarse de una determinada persona?» el problema permanece abierto, no ya por el aspecto que se refiere a una sana dinámica de la razón, sino por el hecho de que fiarse de otra persona introduce un factor de actitud en el sujeto que debe fiarse, que designamos con el término usual de «moralidad». La tercera premisa va a tratar de cómo influye la moralidad en la dinámica del conocimiento.

#### *1. La razón, inseparable de la unidad del yo*

Supongamos que una chica es excelente en matemáticas. Le ponen un problema en clase. Tiene un fuerte dolor de estómago y aquella mañana no consigue resolver el problema. ¿Se ha vuelto tonta de repente? No; tan sólo le duele el estómago.

Imaginemos a un chico que tiene mucha facilidad para los temas de lengua; será periodista. Va a cenar en casa de unos amigos donde le sirven carne de caza y un vino óptimo. El chico tiene buen gusto y come y bebe a más no poder; y de noche se pone malísimo. A la mañana siguiente, muy probablemente, la redacción que hará no será la mejor muestra de sus habilidades literarias. Consigue penosamente una redacción apenas pasable. ¿Se ha quedado de repente sin ingenio? No, pobrecillo; simplemente ha tenido una indigestión.

Vemos así que hay una *unidad profunda*, una relación orgánica, entre el instrumento de la razón y el resto de nuestra persona. El hombre es uno, y la razón no es una máquina que se pueda separar del resto de la personalidad y hacerla funcionar por sí sola como el mecanismo de cuerda de un juguete. La razón es inmanente a la unidad de todo nuestro yo, está orgánicamente ligada a él; por eso, cuando se experimenta dolor físico no se utiliza bien la razón, ni tampoco cuando se sufre un acceso de rabia o de desilusión ante la incompreensión de alguien. Un chico normal, airado porque sus padres no le entienden,

razonará peor en las tareas de clase. Si además su amiga le abandona sin previo aviso después de largo tiempo de noviazgo, sólo porque ha conocido ocasionalmente a otro, el chico se quedará solo, vacío y asustado, y seguramente caerá en un estado de ánimo que le impedirá usar con equilibrio sus mecanismos racionales.

En primer lugar, pues, dejemos establecida la afirmación de que la razón no es un mecanismo que se pueda desarzonar de este caballo a la carrera hacia su destino que es el hombre; está profunda y orgánicamente relacionada con el resto del yo.

## *2. La razón, ligada al sentimiento*

Un individuo, después de una caída espectacular esquiando, pierde el sentido. Se despierta en una linda habitación de hospital y, al moverse, siente un profundo dolor: se ha roto la clavícula.

Un ejercicio de redacción en clase: el tiempo pasa sin resultados. Después de tres cuartos de hora de desazón viene de repente una idea genial; el estudiante agarra alegre la hoja y escribe, escribe...

Tercer caso: una chica va caminando y siente a sus espaldas un «pss, pss» que la llama. Hay tres posibilidades: «¡Otra vez ese plomo!», o «¿Quién puede ser?», o quizá su corazón late con fuerza, porque ella sabe quién es.

Hay un denominador común a estos fenómenos: que se trata siempre de algo que interviene en el horizonte experiencial del individuo. En el ámbito de la experiencia personal penetra un acontecimiento, un acontecimiento físico (la clavícula rota), un acontecimiento mental (una idea que viene), una emoción afectiva (fastidio, curiosidad, complacencia); algo sucede dentro del horizonte experiencial, dentro de los confines que alcanza la percepción de la persona. Algo sucede, penetra en ese horizonte y produce inevitable y mecánicamente una cierta reacción, es decir, un estado de ánimo, un dolor físico, un gozo, una curiosidad, etc. Sucede algo que toca a la persona, que «mueve» a la persona: una emoción, una conmoción.

Ampliemos la observación, generalicémosla: cualquier cosa que intervenga en el horizonte del conocimiento de una persona produce una reacción inevitable e irresistible, justamente en correlación con la vivacidad humana de esa persona. Será un estado de ánimo de indiferencia, de simpatía, de antipatía, con todos los matices posibles que se puedan añadir a estas palabras; pero no existe nada que entre en el horizonte de nuestro conocimiento y, por tanto, de nuestra experiencia, que no provoque, no suscite, no solicite, no determine y, por consiguiente, no produzca en nosotros un cierto estado de ánimo.

La palabra que indica este estado de ánimo, esta reacción, esta emoción, este ser tocados



por lo que sucede, se llama *sentimiento*. En la medida de la vivacidad humana de un individuo, cualquier cosa (incluso una brizna de hierba, o la piedrecita a la que uno le da un puntapié), al entrar en el horizonte personal, conmueve, toca, provoca una reacción de naturaleza diversa, de diverso tipo, pero que siempre se traduce en un sentimiento.

El hombre es el nivel de la naturaleza en el que ésta toma conciencia de sí misma, es el nivel de la realidad en el que ésta comienza a adquirir conciencia de sí, es decir, comienza a convertirse en razón. Vamos a llamar «valor» al objeto del conocimiento en cuanto éste interese a la vida de la razón. El valor es la realidad que conocemos justamente en cuanto que interesa, en cuanto vale la pena. A alguien que tenga una mente estrecha, un corazón mezquino, el ámbito del valor le resultará más reducido que a quien tenga un ánimo grande, a un hombre vivaz. El Evangelio nos recuerda que, para el Señor, incluso la pequeña flor del campo que el hombre pisa sin darse cuenta tenía un gran valor; y añade que Salomón, en todo su esplendor, no pudo vestirse tan espléndidamente como el Padre que está en los cielos viste a la florecilla<sup>1</sup>.

Así pues, el valor del objeto que se conoce, según la postura y el temperamento del hombre, le toca a éste de modo tal que provoca en él esa emoción que hemos designado con la palabra sentimiento. El *sentimiento* es, pues, el inevitable estado de ánimo consecuente al conocimiento de algo que atraviesa o penetra en el horizonte de nuestra experiencia.

Pero, como hemos dicho, la razón no es un mecanismo que se pueda desarticular del resto de nuestro yo; por lo tanto, la razón está ligada al sentimiento, está condicionada por éste. Leamos, pues, nuestra fórmula definitiva: la razón, para conocer un objeto, tiene necesariamente que contar con el sentimiento, con el estado de ánimo. La razón es filtrada por el estado de ánimo, está siempre envuelta en el estado de ánimo.

### *3. La hipótesis de una razón sin interferencias*

Y aquí llegamos al conocido problema de la cultura moderna, racionalista e ilustrada, que se traduce en una idea superficial con la que bastante fácilmente nos solemos encontrar.

La razón se concibe como una capacidad de conocimiento que debe desarrollarse en relación con el objeto sin que nada la interfiera; si hay una interferencia, como puede ser la que produce el estado de ánimo o el sentimiento, entonces comienza a surgir el interrogante de si se trata de un conocimiento objetivo, de un conocimiento verdadero del objeto, o, por el contrario, no es todo o al menos en parte una impresión del sujeto.

El asunto adquiere un carácter dramático si añadimos esta otra observación. Hay cierto tipo de objetos que constituyen la meta de un interés que el hombre no puede evitar: el interés por los significados. Estamos hablando de ese tipo de objetos que ponen a nuestra

persona en juego a la búsqueda del significado de sí misma, de ese tipo de objetos que se nos presentan con la pretensión de tener un significado para nuestra persona: el problema del destino, el problema afectivo y el problema político me parecen las tres categorías en las que se puede resumir este tipo de objetos del conocimiento.

<sup>1</sup> Cf. Mt 6,28-29.

Cuanto más interese una cosa al individuo, cuanto más *valor* tenga («valga la pena» para la vida de la persona) y cuanto más vital sea (es decir, cuanto más interese a la vida), más fuertemente provocará un estado de ánimo, una reacción de simpatía o antipatía, más «sentimiento» producirá, y más condicionada estará la razón por este sentimiento para conocer ese valor. Por eso la cultura racionalista puede decir: está claro que con ese tipo de objetos no se puede alcanzar una certeza objetiva, porque el sentimiento influye demasiado. En lo que se refiere al destino, al amor, a la vida asociada, a la política y a sus ideales, «tantas cabezas, tantas opiniones»: influye demasiado la postura personal como reacción mecánica, como estado de ánimo, como sentimiento.

Si llamamos *r* (o «razón») a la energía cognoscitiva del sujeto humano y llamamos *v* (o «valor») a la realidad que se quiere conocer una vez que penetra en el horizonte del interés humano, la *r* no podrá tener jamás una idea clara y objetiva de la *v* debido a la presencia intermediaria y perturbadora de la *s* (o «sentimiento»). He aquí la fórmula:

*r s v*

El objeto del conocimiento, puesto que interesa (*v*), suscita un estado sentimental (*s*), y esto condiciona la capacidad cognoscitiva (*r*). La seriedad en el uso de la razón exigiría la eliminación de la *s* o por lo menos una reducción al mínimo de este factor. Sólo eliminando o, si se quiere, reduciendo al mínimo el factor *s*, el conocimiento será verdaderamente conocimiento objetivo, conocimiento verdadero del objeto.

Pero, en realidad, ¿dónde resulta posible tomar esa precaución tendente a eliminar el factor *s*? Sólo puede hacerse en el campo científico y matemático. Por lo tanto —argumentaría el autor de la hipótesis que estamos considerando— sólo en el campo científico y matemático puede percibirse y afirmarse la verdad sobre el objeto. En cualquier otro tipo de conocimiento —concluiría—, en el problema del destino, en el problema afectivo o en el problema político no se podrá llegar jamás a una certeza objetiva, a un conocimiento verdadero del objeto. Esos problemas constituyen el campo incontrastable de la opinión y de la impresión subjetiva.

#### *4. Una cuestión existencial y una cuestión de método*

Pero hay dos observaciones que hacer:

a) Existencialmente, esta postura, llevada a las últimas consecuencias de su propia

lógica, conduce al siguiente resultado: cuanto más hace la naturaleza que me interese por una cosa y, por tanto, cuanta más curiosidad, exigencia y pasión por conocerla me produce, más me impide conocerla. Porque la naturaleza, en efecto, desde el momento en que hace que me interese por un objeto, condiciona mi instrumento de conocimiento con el sentimiento que provoca en mí. No en vano Leopardi exclamó: «¡Oh naturaleza, naturaleza! [...] ¿Por qué tanto engañas a tus hijos?»<sup>2</sup>. Pero esto es una explosión de amargura, de tristeza existencial, no se puede poner como principio de una postura filosófica. Todo nuestro ser se rebela frente a esa consecuencia. Ciertamente que la naturaleza podría manifestarse como irremediabilmente contradictoria, pero antes de llegar a esta conclusión es razonable buscar alguna otra solución. Es exactamente hacia lo que nos encaminamos.

b) He aquí la segunda observación: es un error formular un principio explicativo que, para resolver una cuestión, tenga necesariamente que eliminar alguno de los factores en juego. Esto quiere decir que no es un principio apto. Si la naturaleza nos hace así, ¿por qué, para dar explicación al enigma o solución al problema, nos tenemos que ver obligados a decir «suprimamos uno de los elementos del problema»? No es razonable semejante actitud. La verdadera solución está en una postura que no sólo no se vea en la necesidad de eliminar un factor, sino que exalte todos los factores, que los valore todos.

### *5. Otro punto de vista*

De hecho, en nuestro caso, si reflexionamos, encontraremos muy fácilmente ese otro punto de vista, esa actitud adecuada y equilibrada, capaz de valorar el dinamismo humano por entero.

<sup>2</sup> G. Leopardi, «A Silvia», vv. 36-39, en *Los cantos*, Ediciones 29, Barcelona 1996, p. 161.

Imaginemos que estamos de vacaciones en la montaña. Llegamos a un alto collado. Hace un día espléndido. Agarro los prismáticos, intento mirar, pero no veo nada; todo está oscuro, opaco. Gradúo la lente y aparece un panorama excepcional, y hasta llego a distinguir a unas personas que se encuentran en la montaña de enfrente. La lente de los prismáticos no se ha hecho para impedir o hacer más difícil la visión, sino para facilitarla. ¿Y cómo la facilita? Trayendo, por así decir, a la montaña que está enfrente más cerca de la pupila del ojo, de manera que la energía visual de mi ojo la pueda captar fácilmente. La naturaleza no ha puesto el cristalino dentro del ojo para impedir que la energía visual del nervio óptico capte el objeto, sino para que con él nos resulte fácil, además de posible, captarlo. De hecho, es como si el cristalino trajera los objetos más cerca, a fin de que la energía visual los «agarre».

Algo análogo sucede con el problema que nos interesa. La *s*, es decir, el sentimiento, debe imaginarse como una lente: el objeto, gracias a esta lente, se acerca a la energía cognoscitiva del hombre y la razón lo puede conocer así con más facilidad y seguridad.

Entonces, la *s* resulta ser una condición importante para el conocimiento, el sentimiento es un factor esencial para la visión. No en el sentido de que sea él quien nos permite ver, sino en el sentido de que representa la condición para que el ojo, la razón, vea de acuerdo con su propia naturaleza.

Semejante explicación valora los tres factores y me parece tranquilamente racional, a diferencia de la primera. Si el cristalino tiene cataratas y se ve mal, si es demasiado plano o convexo y no se ve bien de cerca o de lejos, la solución no consiste en arrancarlo del ojo, sino en *graduar* la lente.

Es decir, la cuestión no es eliminar el sentimiento, sino situar al sentimiento en su *justo lugar*.

Que el hombre deba ser absolutamente neutral para juzgar, es decir, que sea absolutamente indiferente ante el objeto a juzgar, en abstracto puede parecer acertado; pero no lo es cuando se trata de valores vitales. Es realmente un engaño, más que una utopía, imaginar que el juicio con el que la razón intenta llegar a la verdad del objeto sea un juicio más adecuado, más digno o más válido, cuando el estado de ánimo está en perfecta ataraxia, en completa indiferencia.

En primer lugar, esto es imposible, por la estructura misma de la dinámica humana: la incidencia del factor *s* no disminuye, sino que aumenta, cuando el objeto reviste un mayor significado.

Además, juzgar una propuesta de significado para la vida del hombre con absoluta indiferencia es tratar la cuestión como si se tratara de una piedra. Normalmente uno así no entiende nada.

Ahora bien, ¿qué quiere decir «graduar la lente» o «poner en su justo lugar al sentimiento»? Antes de nada, está claro que semejante problema no es un problema científico, sino un problema de actitud, es decir, un problema «moral», un problema que se refiere al modo de situarse, al modo de comportarse, de ponerse frente a la realidad. No es un problema de agudeza, de inteligencia.

Quisiera poner un ejemplo histórico. Cristóbal Colón o Galileo revolucionaron el modo en que el hombre contemplaba la geografía y la astronomía: ambos figuran entre los momentos culminantes que han impulsado hacia adelante la historia, la cultura, la civilización. Un nombre comparable al de éstos es el de Pasteur: su descubrimiento del papel de los microorganismos revolucionó toda la medicina. Pasteur tuvo que repetir continuamente sus experimentos, porque nadie parecía capaz de reconocer su valor. Los últimos que reconocieron la validez científica de los experimentos de Pasteur fueron los docentes de la Sorbona que formaban parte de la Academia de las Ciencias de París. Para estos profesores, admitir lo que sostenía Pasteur significaba tener que reconocer inmediatamente en clase que debían cambiar mucho sus explicaciones. Y por medio había orgullo, fama, dinero. El problema de la función de los microbios, que es un problema objetivo, científico, era para ellos un problema vital. ¿Qué tendrían que haber hecho aquellos profesores para ser capaces de percibir el valor de aquellas experiencias

irrefutables incluso para profanos? Habría sido necesario que poseyeran una lealtad, una dignidad moral y una pasión por el verdadero objetivo que no podían inventarse de un día para otro, pues estas cosas sólo pueden ser resultado de una larga educación, precisamente, moral.

En resumen, si una cosa determinada no me interesa, no la miro, y si no la miro, no la puedo conocer. Para conocerla es necesario que ponga mi atención en ella. Atención quiere decir, conforme a su origen latino, «tender a...». Si algo me interesa, si me impresiona, tenderé hacia ello.

Obsérvese que, de hecho, difícilmente se estudia algo que no interesa. Esto puede ser signo de cortedad; pero lo que sería ciertamente una grave injusticia es pretender además dar juicios sobre el tema. Suponed que Marcos y yo vayamos andando por la acera de una ciudad, que Marcos me ha planteado un grave problema y yo me estoy esforzando en darle alguna explicación. Él me presta atención, y yo, cada vez más apasionado, cada vez más lúcido —así me lo parece a mí—, le expongo mis razones. «Entonces, ¿entiendes?». «Sí, sí, hasta aquí te sigo». Seguimos discutiendo con los ojos fijos en la acera. Pero él levanta la mirada en el momento en que por la otra acera viene una chica que es toda una belleza; y Marcos repite cada vez más mecánicamente «Sí, sí», fijándose en el tipazo de la chica y volviendo la cabeza mientras ella se aleja. Hasta que se vuelve con tristeza cuando ella ha desaparecido de su vista, justo en el momento en que yo he terminado y le digo: «Entonces, ¿estás de acuerdo?». Y él responde: «No, no; no estoy convencido».

Esto no es justo, porque no ha estado atento. Es el delito que la mayoría de los hombres comete frente al problema del destino, de la fe, de la religión, de la Iglesia, del cristianismo. La mayoría comete este tipo de delito porque su cerebro está ocupado en otros asuntos muy distintos y para estas cosas está «muerto y sepultado»<sup>3</sup>, pero después pretende tener un juicio, tener una opinión, porque sobre estas cosas no es posible dejar de tener una opinión. Un hijo no puede evitar tener opiniones sobre su padre y su madre; del mismo modo, un hombre que vive no puede eximirse de tener una opinión respecto al nexo que hay entre su presente y el destino.

Con el ejemplo de Pasteur y con este último, más banal, me parece que resulta evidente que el meollo de la cuestión cognoscitiva no está en una particular capacidad de inteligencia. Cuanto más vital y básica es la importancia de un valor —destino, afecto, convivencia— mejor reparte la naturaleza a todos la inteligencia necesaria para conocerlo y juzgar acerca de él. El centro del problema, entonces, es tener una postura justa del corazón, una actitud adecuada, un sentimiento en su lugar apropiado, una moralidad.

<sup>3</sup> «Ah, comprendo: su cerebro, Dios le dé paz, / en todos los demás afanes afanado, / para estas cosas está muerto y sepultado» (G. Giusti, «Sant' Ambrogio», vv. 14-16, ed. original en *Poesie*, Garzanti, Milán 1945, p. 250).

## *6. La moralidad en el acto de conocer*

Puesto que la moralidad consiste en adoptar una actitud justa ante cada objeto, también

está determinada a su vez por el objeto en cuestión. Por ejemplo, si uno enseña y otro trabaja en la ventanilla de una caja postal de ahorros, el primero debe ser moral al enseñar, y el segundo al cobrar el dinero e ingresarlo en las cuentas corrientes: son dos dinámicas diferentes. La moralidad tiene, pues, una dinámica diversificada. ¿De qué aplicación de la moralidad estamos tratando aquí? En nuestro caso se trata de una actitud adecuada y justa *en la dinámica del conocimiento* de un objeto. Queremos describir en qué consiste la moralidad por lo que respecta a la dinámica del conocimiento.

Si este objeto no me interesa, lo dejo de lado, y como mucho me conformo con cierta impresión que me transmite el rabillo del ojo al registrar su presencia. Por el contrario, para fijarme en un objeto de tal manera que pueda dar un juicio sobre él debo someterlo a mi consideración. Pero —insisto—, para poner un objeto bajo mi consideración, debo tener interés por él. ¿Qué quiere decir tener interés por un objeto? Tener deseo de conocer lo que ese objeto *es verdaderamente*.

Parece algo banal, pero no es asunto que se practique con facilidad, pues generalmente nos empeñamos en conservar y avalar las opiniones que tenemos sobre los objetos, y especialmente sobre ciertos objetos. Más en concreto, somos proclives a permanecer ligados a las opiniones que ya tenemos sobre los *significados* de las cosas y a pretender justificar nuestro apego a esas opiniones.

Cuando un chico está enamorado de una chica, si su madre, tratando de ser objetiva y sincera, le llama la atención sobre algunos inconvenientes, el chico tiende a no tenerlos en cuenta, apelando a cualquier cosa que avale la opinión que él se ha formado de la chica.

En su aplicación al campo del conocimiento ésta es la regla moral: *que el amor a la verdad del objeto sea siempre mayor que el apego a las opiniones que uno tiene de antemano sobre él*. Concisamente se podría decir: «Amar la verdad más que a uno mismo».

Un ejemplo llamativo: en el ámbito de una mentalidad como la que ha creado el poder, y sobre todo ese instrumento supremo del poder que es la cultura dominante, tratemos de pensar qué es lo que ha pasado con Dios, con la religiosidad o con el cristianismo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy. Todos crecemos atiborrados de opiniones al respecto que nos impone el ambiente bien por ósmosis o con abierta violencia. Poder dar juicios verdaderos acerca de estas cuestiones, ¡qué desgarró exige!, ¡qué esforzada libertad hay que tener para romper con el apego a las impresiones heredadas!

Es una cuestión de moralidad. Cuanto más vital es un valor, cuanta más naturaleza de propuesta para la vida tiene, menos es cuestión de inteligencia conocerlo y más de moralidad, es decir, de amor a la verdad más que a nosotros mismos. En concreto se trata del deseo sincero de conocer el objeto en cuestión *de manera verdadera*, por encima del

arraigo que tengan en nosotros opiniones formadas o inculcadas con anterioridad. Dostoyevski dice en cierto lugar: «Cristo es la verdad; pero si se me dijera que aquí está Cristo y allá está la verdad, abandonaría la verdad para adherirme a Cristo»<sup>4</sup>. Es una frase que expresa paradójicamente el afecto profundo, la estima y el amor que tenía Dostoyevski por la figura de Cristo. Pero, tal y como suena la frase literalmente, no sería cristiana: yo me adhiero a Cristo porque es la verdad.

En el Evangelio hay una frase que, de modo más fascinante aún, expresa el mismo imperativo ético: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos»<sup>5</sup>. Pero, ¿quién es pobre? Pobre es quien no tiene nada que defender, quien está desapegado de lo que parece tener, de manera que su vida no tiene como finalidad afirmar su propia posesión. La suprema pobreza de espíritu es la pobreza ante la verdad, es aquella actitud que desea la verdad y basta, más allá de cualquier apego que sienta, viva o experimente por las imágenes que se había hecho sobre las cosas.

El Señor nos ha dado un ejemplo, un paradigma de esta actitud de amor a la verdad: «Si no os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos»<sup>6</sup>. No nos está proponiendo aquí un ideal de infantilismo sino una sinceridad activa frente a la realidad, frente al objeto que se toma en consideración. Los niños tienen los ojos bien abiertos y no dicen: «Pero..., si.... sin embargo...»; dicen «al pan, pan y al vino, vino». O como dice también Cristo: «Vuestro hablar sea sí, o no, pues cualquier otra postura viene de la mentira»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. Dostoyevski, *Los demonios*, en *Obras completas*, vol. II, Aguilar, Madrid 1986<sup>9</sup>, p. 1.235. Una expresión análoga aparece en una carta personal de Dostoyevski: «Si hubiera alguien que me demostrase que Cristo está fuera de la verdad, y si fuese *realmente* cierto que la verdad no está en Cristo, bueno, yo preferiría quedarme con Cristo antes que con la verdad» (Carta a N. D. Fonvizina, enero-febrero de 1854).

<sup>5</sup> Mt 5,3.

## 7. Prejuicio

Un pequeño corolario acerca del «prejuicio», que anticipa una exposición que haremos más adelante.

Está claro que amar más la verdad que la idea que nos hemos hecho de ella quiere decir estar libres de prejuicios. Pero «carecer de prejuicios» es una frase equívoca, porque la ausencia de ideas preconcebidas, en el sentido literal de la palabra, es imposible. Por el mismo hecho de nacer en una cierta familia, frecuentar a ciertos amigos, haber tenido tal o cual maestra en la enseñanza elemental, ir a determinado colegio o instituto, a esta o aquella universidad, por el hecho mismo de ver la televisión y leer el periódico, por el simple hecho de ser un hombre normal en condiciones normales, uno está impregnado, como por ósmosis, de ideas preconcebidas, es decir, de conceptos e imágenes en torno a los valores, de juicios previos sobre el significado de las cosas, y esto especialmente en

los tres campos que he mencionado: destino, afectividad, política.

Entonces, el verdadero problema no es evitar las ideas preconcebidas; es más, lo repito, en la medida en que uno es un hombre fecundo, con fuerza y vivacidad, en esa misma medida, nada más ponerse frente a los problemas reacciona rápidamente, incluyendo el juicio sobre ellos; se hace rápidamente una imagen de las cosas.

Se trata por el contrario de vivir ese proceso, muy sencillo y grandioso a la vez, de desapego de uno mismo del que habla el Evangelio. Cuando el Evangelio habla de «desapego de uno mismo»<sup>8</sup> no quiere decir que uno se separe de sí mismo en el sentido literal del término. Es lograr una actitud en la que la libertad reflexiona sobre sí misma, y se controla de tal manera que utiliza su energía de una manera armónica con su finalidad. Al terminar la primera premisa hemos dicho que para llegar a la fuente del criterio, que hemos llamado experiencia elemental, es necesaria una ascesis, puesto que siempre es necesario traspasar la costra que la vida nos pone encima. Del mismo modo ahora digo que para amar la verdad más que a uno mismo, para amar la verdad del objeto más que la imagen que nos hemos hecho de él, para alcanzar esta pobreza de espíritu, para tener esos ojos abiertos frente a la realidad y a la verdad que tiene el niño, es necesario seguir un proceso y realizar un *trabajo*.

También aquí el fatigoso proceso se llama «ascesis». La moralidad nace con espontaneidad en nosotros, como actitud original, pero rápidamente, después, si no se recupera continuamente mediante un trabajo, se altera, se corrompe. La parábola que tiende inexorablemente a la corrupción debe ser continuamente rectificada.

¿Qué es lo que puede persuadirnos de llevar a cabo esta ascesis, este trabajo, este entrenamiento? De hecho el hombre sólo se mueve por amor o por afecto. El amor que nos puede persuadir de realizar este trabajo para llegar a adquirir una capacidad habitual de desapego de las propias opiniones y de las propias imágenes (¡no eliminación, sino desapego de ellas!), de tal modo que ponga nuestra energía cognoscitiva a la búsqueda de la verdad del objeto, cualquiera que sea éste, es *el amor al destino de nosotros mismos*, es el afecto a nuestro *destino*. Es esta conmoción última, esta emoción suprema, lo que persuade e incita a la virtud verdadera.

<sup>6</sup> Mt 18,3.

<sup>7</sup> Cf. Mt 5,37.

<sup>8</sup> Cf. Lc 17,33.

## Capítulo Cuarto EL SENTIDO RELIGIOSO: PUNTO DE PARTIDA

### *Premisa*

Lo que hemos dicho hasta ahora no ha sido por pura curiosidad analítica, sino para llamar la atención sobre las condiciones que deben respetarse en la postura con que afrontar la cuestión del sentido religioso, condiciones que pueden resumirse en una disponibilidad para aceptar las exigencias que la cuestión misma impone.

Entremos ahora en el meollo de nuestro tema sin olvidar la preocupación metodológica.



Nosotros estamos hechos para la verdad, entendiendo por verdad la correspondencia entre conciencia y realidad<sup>1</sup>, que es, como hemos visto, la naturaleza del dinamismo racional. No será inútil volver a decir que el verdadero problema que tenemos para buscar la verdad de los significados últimos de la vida no reside en la necesidad de una inteligencia particular, de un esfuerzo especial o de unos medios excepcionales que habría que usar para alcanzarla. La verdad última es como encontrar una cosa bella en nuestro camino: se la ve y se la reconoce, si se está atento. El problema, por tanto, es de atención.

### *1. Cómo proceder*

¿Cómo afrontar la experiencia religiosa para captar los factores que la constituyen? Definamos el método que usaremos.

<sup>1</sup> Cf. «*Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei*» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 21, art. 2 c). Puede parecer algo preliminar todavía, pero ya identifica el objetivo.

a) Si la experiencia religiosa es realmente una experiencia, no podremos hacer otra cosa que partir de nosotros mismos a fin de considerarla y captar los aspectos que la constituyen. Obsérvese que tales afirmaciones parecen obvias, pero yo espero que más adelante vaya quedando claro discretamente que no lo son. Es más, justamente estas afirmaciones están siendo totalmente censuradas por la mentalidad de hoy. Así pues: si se trata de una experiencia, el punto de partida somos nosotros mismos.

b) Pero «partir de nosotros mismos» es una proposición que puede prestarse a equívocos. Preguntémonos: ¿cómo me identifico yo a mí mismo? Este «yo mismo» puede correr el riesgo de verse definido por una imagen que tengo de mí, por un prejuicio, imagen y prejuicio fácilmente abstractos. ¿Cuándo se parte verdaderamente de uno mismo? Partir de uno mismo es algo real cuando se mira a la propia persona *en acción*, es decir, cuando se la observa en la experiencia cotidiana. En efecto, no existe un «yo» o una persona que se pueda abstraer de la acción que lleva a cabo, excepto cuando duerme —ese extraño, humorístico, dramático «paréntesis» en el que diariamente el hombre tiene que caer—; pero, salvo cuando duerme, siempre está en acción. Partir de uno mismo quiere decir moverse a partir de la propia persona sorprendida dentro de su experiencia cotidiana. Entonces el «material» de partida no será ya un prejuicio sobre uno mismo, una imagen artificiosa de uno mismo, una definición de nuestra persona tomada quizá de las ideas corrientes o de la ideología dominante.

### *2. El yo-en-acción*

Los factores que nos constituyen emergen, por tanto, al observarnos en acción. Es aquí donde aparecen los elementos que sostienen ese mecanismo que es el sujeto humano.

Santo Tomás dice en su *De Veritate*: «In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere»<sup>2</sup>. Lo

que quiere decir: por esto entiende uno que existe —que vive—; por el hecho de que piensa, siente y lleva a cabo otras actividades semejantes.

¡Qué cargada de implicaciones está esa afirmación! Un hombre perezoso de manera grave y seria —no en el sentido de la «paresse» que elogió Leclercq<sup>3</sup>, sino en el sentido de que pudiendo hacer 10 hace 0 o hace 1— está en unas condiciones que le impiden entenderse a sí mismo, o que sólo le permiten hacerlo con mucha dificultad.

Imaginemos, por ejemplo, un chico al que, por varios motivos, no le guste la aritmética y que por ello no se haya esforzado jamás en estudiarla. No estará en condiciones de saber si tiene una capacidad al menos normal en ese campo. Si, por el contrario, comienza a esforzarse, podría incluso descubrir que tiene una capacidad superior a lo normal. Justamente, porque sólo la acción «descubre» el talento, el factor humano.

Una chica de quince o dieciséis años puede decirse a sí misma por la mañana, al comenzar la jornada de costumbre: «No valgo nada, no sé hacer nada». Pero, por la tarde de ese mismo día, si el chico con quien sale le dice «te quiero», inmediatamente se descubrirá distinta de lo que el desánimo matutino le había hecho pensar. Provocados por una relación, los factores de su personalidad han salido a flote.

Por esto, en la sociedad, el parado es un hombre que sufre un atentado grave a la conciencia de sí mismo: está en unas condiciones en las que la percepción de sus valores personales le resulta cada vez más oscura.

Pero actitudes análogas a ese «no soy capaz» de la chica de nuestro ejemplo no se encuentran sólo como expresión de adolescentes. Cuando un hombre adulto asume frente al hecho religioso una postura que le lleva a decir «No siento a Dios, no tengo la urgencia de afrontar este problema», se está poniendo en esa actitud empujado por una serie de condicionamientos centrifugantes, distractivos, y no llevado a ello por la razón, que si se emplea correctamente no puede eludir semejante problema. De tales condicionamientos —que se usan como coartada— se sacan conclusiones que nada tienen que ver con la razonable formulación de un juicio que nazca del compromiso real con el hecho vital.

<sup>2</sup> Santo Tomás, *Questiones disputatae de veritate*, q. 10, art. 8 c. <sup>3</sup> Cf. J. Leclercq, *Éloge de la Paresse*, Éditions de la Cité Chrétienne, Bruselas 1937, p. 44.

Los factores constitutivos del hombre se perciben cuando están comprometidos en la acción; de otro modo no se notan, es como si no existieran, se borran. Por eso, una persona que jamás haya querido comprometerse con el hecho religioso en su vida tendría razón en decir que todo lo que se refiere a él no le afecta, porque, al no haberse jamás implicado en ese hecho, una vez llegada a cierto punto es como si no existiera para ella. Es verdad que, por un lado, esas personas asumen esta postura sin haber puesto en

escena dentro del horizonte de su razón los elementos necesarios para juzgar; pero, por otra parte, para llegar hasta ese nivel de condicionamiento —como veremos más adelante— han tenido que atravesar todo un recorrido, no razonable, de olvidos.

### *3. El compromiso con la vida*

Con lo que hemos apuntado resulta claro que, cuanto más se compromete uno con la vida, más capta en su experiencia individual los factores característicos de la vida.

La vida es una trama de acontecimientos y de encuentros que provocan a la conciencia produciendo en ella problemas de distinto tipo. El problema no es otra cosa que la expresión dinámica de la reacción frente a esos encuentros. La vida, por tanto, es una trama de problemas, un tejido de reacciones debidas a tales provocadores encuentros, lo sean mucho o poco. El significado de la vida —o de las cosas más pertinentes e importantes de ella— es una meta sólo posible para quien se toma en serio la vida y, por tanto, sus acontecimientos y encuentros, para quien está comprometido con la problemática de la vida.

Estar comprometidos con la vida no significa tener un compromiso exacerbado con uno u otro de sus aspectos: el compromiso con la vida nunca es parcial. El compromiso con uno u otro aspecto de la vida, si no se vive como algo que deriva del compromiso global con la vida misma, corre el riesgo de convertirse en una parcialidad desequilibrante, una fijación o una histeria. Recuerdo la frase de Chesterton: «El error es una verdad que se ha vuelto loca»<sup>4</sup>.

Así, pues, el compromiso que se requiere como actitud previa inexcusable y urgente para que el proceso que nos interesa pueda avanzar realmente no se debe confundir con el compromiso que tiene como objetivo algún que otro aspecto de la existencia.

La condición para poder sorprender en nosotros la existencia y la naturaleza de ese factor clave, de soporte, decisivo, que es el sentido religioso, es el compromiso con la vida entera, donde debe incluirse todo: amor, estudio, política, dinero, hasta el alimento y el reposo; sin olvidar nada, ni la amistad, ni la esperanza, ni el perdón, ni la rabia, ni la paciencia. En efecto, en cada gesto hay un paso hacia el propio destino.

### *4. Aspectos del compromiso*

a) Entre los aspectos de la vida que deben ser objeto de nuestro compromiso con la existencia entera, quiero resaltar rápidamente uno esencial. Uno que está normalmente descuidado, olvidado, al menos como objeto del que tomar conciencia, o bien muy maltratado y alterado en su valor: es la *tradición*.

Este factor de la vida está fuertemente conectado con el problema religioso. En efecto, el

valor religioso unifica pasado, presente y futuro, y, cuando es auténtico, es profundamente amigo de apreciar todo matiz del pasado, al igual que predispone a asumir cualquier riesgo ante el futuro, y en el presente es indómito, insomne y vigilante, según la expresión del Evangelio<sup>5</sup>.

Cada uno de nosotros nace en una tradición. La naturaleza nos arroja dentro de la dinámica de la existencia pertrechándonos con un instrumento complejo para afrontar el ambiente. Cada hombre hace frente a la realidad circunstante dotado por naturaleza de elementos que descubre que lleva consigo como algo que le ha sido dado, regalado. La tradición es esa dote compleja de la que la naturaleza provee a nuestra persona.

<sup>4</sup> Cf. G. K. Chesterton, *Ortodoxia*, en *Obras completas*, vol. I, Juan Jané, Barcelona 1967.

<sup>5</sup> Cf. Lc 21,36.

No para que nos fosilicemos en ella, sino para que desarrollemos —hasta incluso cambiarlo, y profundamente— aquello que se nos ha dado.

Pero para cambiar lo que se nos ha dado tenemos que obrar en principio «con» eso mismo que se nos ha dado, debemos usarlo. Sólo basándome en los valores y la riqueza que he recibido puedo, a mi vez, llegar a ser *creativo*, capaz de desarrollar lo que me he encontrado entre las manos; y, lo que es más, sólo basándome en los valores y la riqueza que se me han dado, puedo yo cambiar incluso radicalmente su significado y su orientación.

La tradición es como una hipótesis de trabajo con la que la naturaleza nos pone a operar en la gran cantera de la vida y de la historia. Sólo si usamos esta hipótesis de trabajo podemos comenzar a intervenir, no ya a tientas, sino con razones, con proyectos e imágenes críticas sobre el ambiente y, por consiguiente, también sobre ese factor extremadamente interesante del ambiente que somos nosotros mismos.

En esto consiste, por tanto, la urgencia de ser leales con la tradición: lo exige el compromiso global con la existencia.

Cuando un hombre crece en la vida con su tradición entre las manos, pero la abandona antes de haberla utilizado con lealtad y a fondo, antes de haberla probado verdaderamente, esa actitud respecto a un instrumento tan original de la naturaleza denuncia una postura desleal con los demás aspectos de la vida, pero sobre todo consigo mismo y con su propio destino. Pues, para que la lealtad con la tradición pueda practicarse como hipótesis de trabajo realmente operante, es necesario que la riqueza tradicional se aplique a la problemática de la vida a través del tamiz crítico de lo que, en nuestra primera premisa, hemos llamado experiencia elemental.

En caso contrario —es decir, si se omite ese examen crítico— el sujeto, o se queda alienado y fosilizado en la tradición o, entregado a la violencia del ambiente, terminará por abandonarla. Es lo que sucede en la conciencia religiosa de la mayoría: la violencia

del ambiente decide por ellos.

Insisto: usar críticamente este factor de la vida no significa poner en duda sus valores — aunque así lo sugiera la mentalidad corriente— sino que significa utilizar esa riquísima hipótesis de trabajo a través del tamiz de un *principio crítico* que está dentro de nosotros, que es innato, porque se nos ha dado originariamente: la experiencia elemental. Si la tradición se usa críticamente, por tanto, se convierte en factor de personalidad, en material para obtener un rostro específico, una identidad en el mundo. Decía Goethe: «Was du ererbt von deinen Vatern hast, / erwirb es, um es zu besitzen!» (= lo que heredaste de tus padres, vuelve a ganártelo, para poseerlo)<sup>6</sup>.

b) Un segundo aspecto fundamental del compromiso del yo, para poder descubrir los factores de que está constituido, es el valor del *presente*.

Partir del presente es inevitable. Cuando sumergimos nuestra mirada en el pasado, lejano o cercano, ¿de dónde se parte? Del presente. Para aventurarnos en arriesgadas imaginaciones del futuro, ¿de dónde tomamos impulso? Del presente.

Este presente casi imperceptible, que desde cierto punto de vista no parece nada a nuestros ojos, un simple instante, si lo sopesamos con más detenimiento se muestra cargado con la riqueza de todo lo que nos ha precedido. En la medida en que yo soy yo mismo, estoy lleno de todo aquello que me ha precedido. Santo Tomás de Aquino decía que «anima est quodammodo omnia»<sup>7</sup>: «El espíritu del hombre es de algún modo todas las cosas». Uno es más persona, más humano, cuanto más abraza y vive en el instante presente todo lo que le ha precedido y le rodea.

El presente es siempre *una acción*, no obstante toda la indolencia, el cansancio y la distracción posible de su protagonista. Una de las frases verdaderamente revolucionarias que dictaron las primeras manifestaciones de la contestación del 68 quedó escrita en los muros de la Sorbona de París: «De la présence, seulement de la présence»; frase que, leída en su verdadero alcance, no indica la mera actualidad del instante, sino que sugiere con el sustantivo «presencia» todo el dinamismo que late en el instante y que proviene, como «material», del pasado y, en cuanto iniciativa misteriosa, de la libertad. El presente es, en efecto, el lugar enigmático y espléndido al mismo tiempo de la libertad, esa energía que manipula el contenido del pasado desprendiendo una creatividad responsable.

<sup>6</sup> Cf. J. W. Goethe, *Fausto*, vv. 682-683 Planeta, Barcelona 1996, p. 23.

<sup>7</sup> Santo Tomás, «De Veritate», en *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. I; I, q. 16, art. 3. En estos pasajes santo Tomás cita y comenta la definición de Aristóteles, III *De anima*, c. 8, lect. 13.

El hombre, como decíamos, para entender los factores de los que está constituido tiene que partir del *presente*. Sería un grave error de perspectiva partir del pasado para conocer el presente del hombre. Si para indagar, por ejemplo, sobre lo que puede ser mi

experiencia religiosa yo me dijera: «Estudiemos la historia de las religiones, analicemos las formas primitivas de religiosidad: de este modo podré identificar los verdaderos factores de la experiencia religiosa», semejante intento de partir del pasado significaría fatalmente caer en una imagen «presente» del pasado, corriendo el riesgo de identificar a éste con una concepción fabricada hoy. Sólo frente a la conciencia de mi presente me resulta posible tomar nota de los elementos y la dinámica naturales de la fisonomía humana, y de este modo identificarlos también en el pasado.

Si comprendo *ahora* los factores de mi experiencia como hombre, puedo proyectarme en el pasado y reconocer esos mismos factores tal como se pueden ver en las páginas de Homero o de los filósofos de Elea, de Platón, Virgilio o Dante, y esto me confirmará la gran unidad de la estirpe humana y se convertirá realmente en experiencia de cómo la civilización crece y se enriquece. Entonces, una vez que haya partido del presente para sorprender los valores que constituyen la experiencia humana, el estudio del pasado iluminará cada vez más la visión que tengo de mí mismo. Pero antes de acceder al enigma del pasado debo tener entre las manos, aunque sea solamente apuntados, los factores luminosos de mi personalidad presente.

##### *5. Dos realidades*

Al reflexionar atentamente sobre su propia experiencia el hombre descubre en su presente dos tipos de realidades.

a) Un tipo de realidades que encuentra en sí mismo son largas o anchas, pesadas o ligeras, cuantitativamente descriptibles. Digamos una palabra precisa: mensurables.

Desde que era niño e iba a la escuela elemental me han enseñado que medir quiere decir comparar el todo con una parte suya que se erige en unidad de medida. Entonces, puesto que medir significa comparar el todo con una parte suya, quiere decir que el todo es *divisible*, que lo mensurable es aquello que se puede fraccionar. Por tanto, otra característica fundamental de una realidad mensurable es ésta más profunda de su divisibilidad.

Por último, este mismo género de fenómenos que se nos muestran mensurables y divisibles aparecen, ante un análisis atento, intrínseca y esencialmente cambiantes. Si yo dejara un fragmento de roca, incluso de la más resistente, sobre una mesa, y alguien pudiera examinarlo después de mil millones de años, lo encontraría profundamente modificado. Si yo tuviera la mirada de Dios, podría sorprender en cada instante que pasa la modificación infinitesimal que está sucediendo en la actualidad.

El tipo de realidad que presenta estas características someramente indicadas hasta ahora puede definirse con un término genérico: materia. Es la realidad material.

b) Sin embargo, si el hombre se compromete por entero en un instante de reflexión sobre

sí mismo, apreciará que en su «yo» hay un tipo de contenido que no se identifica con lo que hasta ahora hemos descrito.

La idea de bondad, por ejemplo, ese criterio que uno encuentra dentro de sí mismo por el cual puede decir de alguien que «es bueno»: esta *idea* no puede medirse, no puede cuantificarse, y no cambia con el tiempo. Cuando yo miraba, siendo niño, a mi madre, «sentía» —aunque no reflexivamente— qué buena era. «Mi madre es buena», digo ahora y, aunque tenga una distinta forma de conciencia de ello, más profunda, es la misma idea de bondad la que determina mi afirmación. Permanece absolutamente idéntico el contenido de conciencia de mi infancia: es inmutable.

Si yo digo que «esto es una hoja de papel», siempre, incluso después de mil millones de siglos, esta frase seguirá siendo verdadera. Es un *juicio* y, si el juicio no es falso, es permanentemente verdadero; como, en caso contrario, sería siempre falso.

Otro ejemplo de realidad inmutable, además de la idea y del juicio, es el fenómeno de la *decisión*. Si yo digo que «quiero a esta persona», la definición de la relación que estoy eligiendo con mi libertad se sostiene por sí misma, sin que el tiempo ni la medida entren en la definición estructural de ese acto.

Por tanto, idea, juicio y decisión aparecen como inmutables. Son fenómenos cuyo contenido real no es mensurable, no es divisible.

Aquí es donde el método de aproximación a nuestra propia realidad humana muestra su grandiosidad; aquí es donde se evidencia verdaderamente cómo la experiencia es fuente de conocimiento. Puesto que el criterio de valoración es inmanente a la persona, si el sujeto no está alienado y no se engaña, observándose a sí mismo en el instante de la acción verá aparecer un tipo de factores que tiene ciertas características, y un segundo tipo de factores que tiene otras, las cuales no se pueden reducir a las primeras. La observación que el sujeto hace de sí mismo en acción le revela, pues, que su yo está formado por *dos realidades distintas*: intentar reducir la una a la otra sería negar la evidencia de la experiencia, que muestra que son diferentes. Podríamos llamar a estas dos realidades con características mutuamente irreductibles entre sí de muchas maneras; se las ha llamado materia y espíritu, cuerpo y alma. Lo que es importante es tener bien clara la imposibilidad de reducir la una a la otra.

## Corolario

Quisiera hacer una observación que me parece una consecuencia muy significativa de esa irreductibilidad.

El fenómeno de la muerte —tal y como aparece en la experiencia— está frecuentemente asociado en la Biblia con un vocablo de gran plasticidad: corrupción<sup>8</sup>.

En el conjunto de una unidad, identificable por la raíz *cum* (co-), de repente cada

fragmento, cada parte, *ruit*, corre, se va, se separa de los otros, o también rumpitur, se rompe, se desprende. Esto es exactamente la corrupción, la des-composición. Esta clase de vertiginoso des-centramiento es aplicable, por consiguiente, a lo que por naturaleza puede ser parcelado, medido, modificado.

Sin embargo, si hay en mí una realidad que no es divisible, mensurable ni esencialmente cambiante, a ella la idea de muerte, tal como me la enseña la experiencia, no le resulta aplicable.

Es necesario tener el coraje de no temer esta lógica. Toda la realidad del yo, de acuerdo con lo que manifiesta la experiencia, no puede reducirse por entero al fenómeno de la corrupción; el yo no agota su consistencia en lo que de él se ve y se constata que muere. ¡Hay en el yo algo de no-mortal, algo inmortal!

Y hablo de coraje porque es notorio que el hombre tiene una gran debilidad, de manera que necesita un apoyo que lo conforte ante el miedo endémico que le asalta cuando ve ante sí la imagen total de su vida, constantemente tentado de verla reducida a su aspecto visible y materialmente experimentable.

<sup>8</sup> Cf. Sal 16,9-10.

#### *6. La reducción materialista*

Hay una objeción muy extendida contra la existencia de estas dos realidades mutuamente irreductibles en la persona humana. Se trata de la objeción «materialista».

A la postre ésta nace de una observación que quisiera describir. En todo caso se trata de una objeción que puede brotar fácilmente en cualquiera de nosotros, en la medida en que nuestra personalidad no sea aún fruto de un trabajo que hayamos desarrollado como camino hacia la verdad.

Observemos este gráfico:

0

Describe la trayectoria de una vida humana en su aspecto inmediatamente visible. La vida humana, como cualquier otra vida animal, nace de un elemento masculino y otro femenino y en sus primeros desarrollos se puede describir y analizar como cualquier otra vida animal. La diferenciación de los dos factores se pone en evidencia sólo más tarde. «Ved, por tanto —diría el materialista—, que lo que aparece después, es decir, espíritu, inteligencia, pensamiento, amor, es una flexión del dato material inicial. También el llamado espíritu es fruto de la materia; el hombre es materia por naturaleza».

Evidentemente nadie puede negar que en el hombre —como muestra el gráfico— brota un nivel expresivo que se distingue de la expresividad de la vida animal, incluso de la más evolucionada. Sin embargo, el materialista hace notar que cualquier expresión que aparezca libre de determinaciones de tiempo y espacio y que, por tanto, se separe de la línea horizontal que indica el nivel de la vida material, tiene en todo caso su origen en el



mismo punto y, por tanto, es simplemente una manifestación más evolucionada del dato material.

Semejante visión de las cosas trae consigo consecuencias bien conocidas, como la reducción a cosa banal que produce incluso en las expresiones más nobles de la experiencia humana: todo el fenómeno del amor, por ejemplo, se ve reducido con amarga desenvoltura a un mero hecho biológico.

Pues bien, si queremos reaccionar racionalmente frente a la postura materialista, constatemos, en primer lugar, su contradicción con la experiencia. En efecto, ya que la experiencia muestra, como hemos visto, que existen en mí dos tipos de realidad mutuamente irreductibles, no puedo hacerlos coincidir, porque explicar la diferencia que hay entre ellos suprimiéndola, significa forzar, violentar a la experiencia, significa supeditar la experiencia a una idea preconcebida, a un prejuicio.

La exigencia de unidad es ciertamente una grandiosa exigencia de la razón que origina todo el fervor, todo el empuje dinámico de la inteligencia; pero esta sed de unidad no puede ponerse en juego haciendo trampas, es decir, negando u olvidando algo para poder explicar unitariamente todo.

Dice el filósofo alemán Karl Jaspers que «... todas las causalidades empíricas y los procesos biológicos de desarrollo resultan aplicables al sustrato material del hombre, pero no al hombre mismo»<sup>9</sup>. El hombre no se reduce a esos procesos. Por lo demás, Cristo lo había dicho de modo aún más inmediato y actual: «No sólo de pan vive el hombre»<sup>10</sup>.

En segundo lugar, en la raíz de este olvido —es decir, de esta falsedad, puesto que en nombre de un «a priori» se va contra la evidencia de la experiencia— hay un error de método. Hemos visto ya que el hombre sólo se comprende a sí mismo en el instante presente. Así pues, si en el presente aparecen dos factores irreductibles uno a otro y, en cambio, al volverme al pasado, observo que cuanto más atrás voy menos visibles aparecen los dos factores, hasta llegar a confundirse, entonces será a este fenómeno al que debo encontrar explicación, pero precisamente a partir de la afirmación de los dos datos que descubro en el instante presente.

<sup>9</sup> K. Jaspers, *La fede filosofica*, Marietti, Turín 1973, p. 96. <sup>10</sup> Mt 4,4.

Yo veo lo que es una semilla cuando llega el momento en que se ha desarrollado y convertido en árbol. Delante del árbol diré «Es un álamo», y puesto que conozco el álamo analizaré mejor la semilla; por esa razón puede hoy un botánico decir al primer vistazo: «Esto es una semilla de álamo». Qué es un hombre es algo que se vuelve visible al llegar el momento más maduro del desarrollo de sus factores: lo que es un hombre se entiende mejor en Sócrates o en Dante que en la gente que no ha recibido educación.

Si yo poseyera un magnífico piano de cola y tuviera la posibilidad de invitar a casa a un gran pianista, me quedaría embriagado por la música que dicho intérprete sabría sacar del piano. Lo escucharía recogido y atento: su capacidad artística y el instrumento material forman un cuerpo solo, una sola cosa. Pero imaginemos que alguien quisiera sabotear el concierto y aflojara las cuerdas del piano antes de empezar: el instrumento no estaría en condiciones de tocar con él, y el gran pianista no podría mostrar su arte.

Es perfectamente experimentable y, por tanto, racionalmente sostenible, que existe una unidad compuesta de dos factores irreductibles entre sí, pero en la que el descollar del factor segundo está condicionado a un cierto desarrollo del primero. De aquí que el cuerpo humano necesite desarrollarse, hasta el punto de estar debidamente «templado», para que el genio del espíritu humano pueda expresarse.

Esta conclusión tiene en cuenta y valora la duplicidad irreductible de los factores, tal como aparecen en la experiencia del presente, y no requiere censurar o reducir nada.

## Capítulo Quinto EL SENTIDO RELIGIOSO: SU NATURALEZA

Ya hemos explicado que, desde el punto de vista metodológico, el punto de partida para investigar lo que nos interesa está en nuestra propia experiencia, en nosotros-mismos-en-acción. Hemos puesto de relieve con una reflexión inicial los factores que entran en juego en nuestra experiencia, lo que nos ha mostrado que el compuesto humano no es unívoco, es decir, que nuestra vida tiene un aspecto material y un aspecto espiritual. Ahora vamos a observar el factor religioso como aspecto fundamental del factor espiritual.

### *1. El nivel de ciertas preguntas*

Intentemos comprender sumariamente la esencia de este factor. El factor religioso representa la naturaleza de nuestro yo en cuanto se expresa en ciertas preguntas: «¿Cuál es el significado último de la existencia?», «¿Por qué existe el dolor, la muerte?», «¿Por qué vale la pena realmente vivir?». O, desde otro punto de vista: «¿De qué y para qué está hecha la realidad?». El sentido religioso está situado, pues, dentro de la realidad de nuestro yo, al nivel de estas preguntas: *coincide con ese compromiso radical con la vida de nuestro yo, que se manifiesta en esas preguntas*. Uno de los pasajes literarios más bellos que hay es aquél de Leopardi donde «el pastor errante en Asia» le plantea a la luna, que parece dominar la infinitud del cielo y de la tierra, estas preguntas de horizonte también sin fin:

«Frecuentemente cuando yo te miro  
tan muda estar en el desierto llano,  
que en su lejanía confina con el cielo, o bien con mi rebaño  
seguirme en mi camino lentamente  
y cuando miro en el cielo arder las estrellas, me digo pensativo:

‘¿Para qué tantas luces?  
¿Qué hace el aire sin fin, y esa profunda, infinita serenidad? ¿Qué significa esta soledad  
inmensa? ¿Y yo, qué soy?’»<sup>1</sup>

Desde tiempos remotos una de las imágenes más usadas para expresar la fragilidad y la enigmaticidad última de la vida humana es la imagen de las hojas, las hojas secas que se caen en otoño. Pues bien, podemos decir que el sentido religioso es aquella cualidad que caracteriza al nivel humano de la naturaleza y que se identifica con esa intuición inteligente y esa emoción dramática con las que el hombre, al mirar su propia vida y a sus semejantes, dice: «Somos como hojas...». «Lejos de la propia rama, / pobre hoja delicada, / ¿a dónde vas?»<sup>2</sup>. No olvidemos, en todo caso, que la variación leopardiana de la poesía de Arnault tiene antecedentes bien conocidos, y no sólo en la literatura griega, ya que aparece en todas las literaturas del mundo.

El sentido religioso está ahí, al nivel de esas emociones inteligentes y dramáticas, como decía; emociones que son además inevitables, aunque el clamor o la obtusidad de la vida social parezcan querer acallarlas:

«Y todo conspira para callar de nosotros, un poco como se calla,  
tal vez, una vergüenza, un poco como se calla una esperanza inefable»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> G. Leopardi, «Canto nocturno de un pastor errante de Asia», vv. 79-89, en *Los cantos*, op. cit., p. 179.

<sup>2</sup> G. Leopardi, «Imitación», vv. 1-3, en *Los cantos*, op. cit., p. 265. En este canto, Leopardi traduce una poesía de A. V. Arnault, titulada *La Feuille*. En particular, los versos aquí citados suenan así en el original francés: «De ta tige détachée / pauvre feuille desséchée / où vas-tu?».

<sup>3</sup> Cf. R. M. Rilke, «Elegía II», vv. 42-44, en *Elegías de Duino*, Lumen, Barcelona 1984.

## 2. En el fondo de nuestro ser

Estas preguntas arraigan en el fondo de nuestro ser: son *inextirpables*, porque constituyen como el tejido del que está hecho.

San Pablo, en el discurso del Areópago<sup>4</sup>, que se narra en el capítulo 17 de los Hechos de los Apóstoles, cuando discurre con los atenienses sobre la búsqueda de una respuesta a las preguntas últimas que hacen hablar al fondo de nuestro ser, las identifica con la energía que gobierna, provocándola, sosteniéndola y definiéndola continuamente de nuevo, toda la movilidad humana, incluso la misma movilidad de los pueblos, ese vagabundear suyo por el mundo «en busca del dios», del que «da a cada uno la vida, el aliento, todo».

Cualquier movimiento del hombre surge de aquí, de esta enérgica raíz; procede y depende de esta enigmática fuente última, original y radical.

## 3. La exigencia de una respuesta total

En tales preguntas el aspecto decisivo nos lo muestran los adjetivos y adverbios: ¿cuál es el sentido *último* de la vida? ¿*En el fondo*, de qué está hecha la realidad? ¿Por qué vale *verdaderamente* la pena que yo exista, que exista la realidad?

Son preguntas que agotan la energía, toda la energía para investigar que tiene la razón. Preguntas que exigen una respuesta total, que cubra por entero el horizonte de la razón, agotando todas las «categorías de lo posible».

En efecto, la razón tiene una coherencia que no le permite detenerse si no llega exhaustivamente hasta el fondo de todo, hasta el final.

«Bajo el denso azul  
del cielo un ave marina vuela;  
nunca descansa, porque todas las imágenes llevan escrito: ‘más allá’»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. Hch 17,22-34.

<sup>5</sup> E. Montale, «La agave en el escollo», en *Huesos de sepia*, Alberto Corazón Editor, Madrid 1975, p. 101.

Si solamente respondiendo a mil preguntas se agotara el sentido de la realidad, y el hombre encontrara respuesta a novecientas noventa y nueve de ellas, seguiría tan inquieto e insatisfecho como si estuviera al principio. Hay en el Evangelio una llamada interesante a recordar esta dimensión: «¿De qué le sirve al hombre poseer todo el mundo si pierde el significado de sí mismo? O ¿qué dará el hombre a cambio de sí mismo?»<sup>6</sup>.

Este «sí mismo» no es otra cosa que su exigencia clamorosa, indestructible y sustancial de aferrar el significado de todo. Y es precisamente así como define al yo el sentido religioso: como el lugar de la naturaleza donde se afirma el significado de todo.

Usando una clara analogía, parece acertado aplicar al apremio de esa afirmación lo que *El pensamiento dominante* de Leopardi dice sobre el sentimiento humano del amor:

«Dulcísimo, poderoso  
dominador de mi profunda mente;  
terrible, pero querido  
don del cielo; consorte  
de mis lúgubres días,  
pensamiento que ante mí tan a menudo vuelves.

De tu naturaleza arcana  
¿quién no habla? y su poder sobre nosotros ¿quién no lo sintió? [...]

¡Cuán solitaria se ha vuelto  
mi mente desde entonces

en que tú la tomaste por morada!  
Arrebatados como relámpago, de mi alrededor los otros pensamientos míos  
todos se disiparon. Lo mismo que una torre en solitario campo,  
tú estás solo, gigante, en medio de ella»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cf. Mt 16,26.

<sup>7</sup> G. Leopardi, «El pensamiento dominante», vv. 1-9 y 13-20, en *Los cantos*, op. cit., pp. 189-191.

#### 4. *Desproporción con la respuesta total*

Cuanto más se adentra uno en el intento de responder a esas preguntas, mejor percibe su fuerza y más descubre su propia *desproporción* con la respuesta total. Es el tema dramático de los *Pensamientos* de Leopardi:

«El no poder estar satisfecho de ninguna cosa terrena, ni, por así decirlo, de la tierra entera; el considerar la incalculable amplitud del espacio, el número y la mole maravillosa de los mundos, y encontrar que todo es poco y pequeño para la capacidad del propio ánimo; imaginarse el número de mundos infinitos, y el universo infinito, y sentir que nuestro ánimo y nuestro deseo son aún mayores que el mismo universo, y siempre acusar a las cosas de su insuficiencia y de su nulidad, y padecer necesidades y vacío, y, aun así, aburrimiento, me parece el mayor signo de grandeza y de nobleza que se pueda ver en la naturaleza humana»<sup>8</sup>.

La imposibilidad de agotar esas preguntas exalta la *contradicción* que hay entre el ardor de la exigencia y la limitación de la capacidad humana para buscar. Y, aún así, leemos con gusto aquellos textos en cuya temática resuena la vibración de esas preguntas y la dramaticidad de nuestra desproporción.

Si nos conmueve la fuerza y la agudeza de la sensibilidad de Leopardi es porque da voz a algo que nosotros somos: una contradicción insoluble, ese «Misterio eterno / de nuestro ser»<sup>9</sup> del canto *Sobre el retrato de una hermosa mujer*.

«Deseos infinitos  
y visiones soberbias  
crea en el pensamiento errante  
por natural virtud, docta armonía;  
que hace errar por un mar delicioso, arcano el espíritu humano,  
casi como por divertirse  
ardito nadador por el océano;  
mas si un disorde acento  
hiere el oído, en nada  
se vuelve aquel paraíso en un momento.

<sup>8</sup> G. Leopardi, «Pensamientos» LXVIII, en *Poesía y prosa*, Alfaguara, Madrid 1979, pp. 465-466.

<sup>9</sup> G. Leopardi, «Sobre el retrato de una bella mujer esculpido en el monumento sepulcral de la misma», ss. 22-23, en *Los cantos*, op. cit., p. 223.

Naturaleza humana, ¿cómo  
si tan frágil y vil en todo,  
si polvo y sombra eres, tan alto sientes?  
Si noble aún  
¿por qué tus movimientos y pensamientos más dignos son tan frágiles  
que de tan bajos orígenes despierten y se apaguen?»<sup>10</sup>.

### 5. Desproporción estructural

La imposibilidad de dar una respuesta exhaustiva a las exigencias que constituyen nuestro yo es *estructural*, es decir, tan inherente a nuestra naturaleza que conforma su característica esencial.

Vamos a llamar provisionalmente «dios» al objeto indefinible de este interrogante que llevamos inscrito en nosotros mismos. Rilke proclama su importancia decisiva en una poesía admirable:

«¡Apágame los ojos y Te veré todavía, vuélveme sordo y oiré Tu voz,  
trúncame los pies y correré Tu camino, sin habla, y a Ti elevaré oraciones!

Rómpeme los brazos y yo Te estrecharé con mi corazón, vuelto, de repente, mano; si  
paras mi corazón, latirá mi cerebro, quémale también y mi sangre, entonces, Te acogerá,  
Señor, en cada gota»<sup>11</sup>.

Dentro de un millón de años la cuestión que plantean esas exigencias puede que se vea exasperada, pero no respondida.

<sup>10</sup> Ib., vv. 39-56, pp. 223-225.

<sup>11</sup> Cf. R. M. Rilke, «Spengimi gli occhi, ed io Ti vedo ancora», en *Liriche*, Sansoni, Florencia 1942, p. 194.

«Quizá si tuviese alas  
para volar hasta las nubes  
y contar las estrellas una a una,  
o como el trueno errar de cumbre en cumbre, sería más feliz, dulce rebaño mío,  
sería más feliz, cándida luna»<sup>12</sup>.

Ciento cincuenta años después de Leopardi el hombre «vaga como trueno de cumbre en cumbre» con sus *jets*, y «computa las estrellas una a una» con sus satélites. Pero ¿se puede decir que en este intervalo de tiempo el hombre haya logrado ser simplemente una

pizca más feliz? Ciertamente, no. Se trata de algo que por su propia naturaleza está «más allá», fuera del alcance de cualquier movimiento humano.

En la introducción de su libro *De la ciencia a la fe*, el gran matemático Francesco Severi, muy amigo de Einstein, dice que cuanto más se adentraba en la investigación científica, más evidente le resultaba que todo lo que descubría, a medida que iba avanzando, estaba «en función de un absoluto que se opone como una barrera elástica [...] a dejarse alcanzar por los medios de conocimiento que tenemos»<sup>13</sup>. Cada vez que adelantaba en su investigación, descubría que el horizonte al que llegaba le remitía de nuevo a otro horizonte, haciéndole ver su conquista como algo que le empujaba en último término hacia una *x*, un *quid* que estaba lejos del alcance de las condiciones en las que operaba. Cuando la investigación alcanzaba alguna conclusión, el objetivo de la acción, la *x*, se desplazaba. Se podría representar así este proceso:

$r \mid \dots x \mid \dots x \mid \dots x$

La *r* es la energía investigadora de la razón y la libertad humanas, y la *x* la meta provisional, que siempre tiende hacia una incógnita ulterior.

Si uno está atento a esta dinámica con seriedad y empeño, cuanto más avanza más evidente le resulta la inconmensurabilidad y la desproporción que hay entre la meta que alcanza la investigación y la profundidad de sus preguntas. Semejante experiencia es la que llevó a Francesco Severi a su conversión, después de cincuenta años —como cuenta él mismo— de alta experimentación científica<sup>14</sup>. En una conversación que tuvo con Einstein pocos días antes de la muerte de éste, de la que daría cuenta más tarde en la tercera página del *Corriere della Sera*, discutió con el gran físico sobre el tema religioso. En un momento de la conversación Einstein le dijo: «Quien no admita el carácter insondable del misterio tampoco puede ser un científico»<sup>15</sup>. En efecto, lo que caracteriza al científico es el compromiso profundo y abierto a la investigación de cualquier fenómeno o circunstancia. Si no admite esa *x* inconmensurable, si no admite la desproporción insuperable que hay entre el horizonte último y la medida de los pasos humanos, el hombre elimina la categoría de lo posible, la posibilidad, suprema dimensión de la razón, puesto que sólo un objeto inconmensurable puede representar una invitación permanente a la apertura estructural del hombre. La vida es hambre y sed y pasión de un objeto último que se asoma a su horizonte, pero que está siempre más allá de él. Y es esto lo que, al ser reconocido, hace del hombre un investigador incansable.

<sup>12</sup> G. Leopardi, «Canto nocturno...», vv. 133-138, en *Los cantos*, op. cit., p. 181.

<sup>13</sup> F. Severi, «Itinerario di uno scienziato verso la fede», en *Dalla scienza alla fede*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Asís 1959, p. 103.

Dice Shakespeare en *Hamlet*: «Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, que en tu filosofía»<sup>16</sup>. Siempre habrá más cosas en el cielo y en la tierra —es decir, en la

realidad— que en nuestra percepción y concepción de la realidad (es decir, en la filosofía). De ahí que la filosofía deba tener la profunda humildad de ser un intento completamente abierto de par en par a la realidad y deseoso de adecuarse, de ser completado y corregido: tiene que dejarse dominar por la categoría de la posibilidad. Cuando falta la categoría de lo posible el paso está bloqueado. Porque entonces el paso lo determina de antemano el proyecto del poder o el proyecto de nuestro propio interés. De hecho, toda sociedad ideológica tiende a congelar la verdadera investigación: usa el poder que ostenta como instrumento para contener dentro de ciertos límites la investigación que se realiza y se enseña. Una dictadura nunca tiene interés en que la investigación sobre el hombre sea libre, porque una investigación libre sobre el hombre es el límite más peligroso para el poder, es una fuente incontrolable de posible oposición.

<sup>14</sup> «¿Qué puede ofrecer la ciencia en el terreno de la fe? A mí me ha dado mucho, al conducirme al umbral del misterio y al permitirme comprender que, más allá de ese umbral, el misterio es inalcanzable con medios científicos. De este modo la ciencia ha contribuido a empujarme al sendero fatigoso y empinado que asciende hacia la luz de la plena fe» (F. Severi, *L'eterno nel tempo*, Edizioni Pro Civitate Christiana, Asís 1956, p. 81).

<sup>15</sup> Cf. F. Severi, «Scoppiò cinquant'anni fa la 'rivoluzione' di Einstein,» en *Corriere della Sera*, 20 de abril de 1955, p. 3. Cf. también A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, Newton Compton, Roma 1975, pp. 22-23.

<sup>16</sup> Cf. W. Shakespeare, *Hamlet*, acto I, escena V.

Cuando no existe ese humilde sentido de que el pensamiento humano es esencialmente reformable, la metamorfosis se pone en marcha inevitablemente: la filosofía se convierte en ideología. Y tal metamorfosis se lleva a cabo en la medida en que llegue a considerarse «normal» que la idea preconcebida que se tiene de la vida tienda a imponerse. Así entra en escena la violencia del poder.

## 6. Tristeza

A la presunción del poder, cargada de censuras y negaciones, le corresponde en el individuo, en el hombre real, una gran *tristeza*, característica fundamental de la vida consciente de sí, «deseo de un bien ausente», como decía santo Tomás<sup>17</sup>.

La absoluta falta de proporción que hay entre el objeto verdaderamente buscado y la capacidad humana de «captura» produce la experiencia de poseer algo que por naturaleza es huidizo.

«Cualquier cosa que digas o hagas Tiene un grito dentro:  
¡No es por esto, no es por esto!

Y así todo envía

A una secreta pregunta: El acto es un pretexto. [...]

En la inminencia de Dios La vida se abalanza



Sobre las reservas caducas Mientras cada uno se aferra A su bien que le grita: ¡adiós!»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cf. Santo Tomás, *In Dionysii de divinis nominibus*, 4, 9; *Summa Theologiae*, I, q. 20, art. 1.

La tristeza surge entonces del «esfuerzo laborioso que nos fatiga sin descanso»<sup>19</sup>; y la «fatiga» del poeta Foscolo se convierte en el «fastidio» y la intranquilidad que le despierta a Leopardi:

«Aguijón [que] me punza  
de tal modo que, descansando, más que nunca estoy lejos de hallar paz y sosiego»<sup>20</sup>.

El ser conscientes del valor de esta tristeza se identifica con tener conciencia de la grandeza de la vida y con el sentimiento de su destino. Por eso, en *Los Demonios*, Dostoyevski puede narrar noblemente esto:

«... Había sabido tocar en el corazón de su amigo las cuerdas más profundas y provocar en él la primera sensación, indefinida aún, de aquella eterna y santa tristeza que algunas almas elegidas, una vez saboreada y conocida, nunca cambian por una satisfacción barata (hay también ciertos amantes que valoran más esta tristeza que la satisfacción más radical, admitiendo que sea posible semejante satisfacción)»<sup>21</sup>.

Si la tristeza es una chispa que salta de la «diferencia de potencial» que vivimos entre el destino ideal y nuestra carencia histórica, la ocultación de esta diferencia —suceda como suceda— engendra el opuesto lógico de la tristeza: la *desesperación*.

«La sola idea constante de que exista algo infinitamente más justo y más feliz que yo me llena totalmente de desmedida ternura y de gloria, sea yo quien sea, haya hecho lo que haya hecho. Para el hombre, bastante más indispensable que su propia felicidad es saber y creer en todo momento que existe un lugar donde hay una felicidad perfecta y calma para todos y en todo... En esto se resume toda la ley de la existencia humana: en que el hombre pueda inclinarse ante lo infinitamente grande. Si los hombres se vieran privados de lo infinitamente grande, ya no podrían vivir y morirían presos de desesperación»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> C. Rebora, «Sacos de tierra en los ojos», vv. 13-18 y 89-91, en L. Giussani, *Mis lecturas*, Ediciones Encuentro, Madrid 1997, p. 60.

<sup>19</sup> Cf. U. Foscolo, «Dei sepolcri», vv. 19-20, en *Le poesie*, Garzanti, Milán 1993, p. 52.

<sup>20</sup> G. Leopardi. «Canto nocturno...», vv. 119-121, en *Los cantos*, op. cit., p. 181.

<sup>21</sup> Cf. F. Dostoyevski, *Los demonios*, op. cit., p. 1.098.

Quizá este comentario de una joven, en carta enviada a un amigo suyo, no sea de menor peso que la intuición del gran escritor ruso: «Si las cosas fueran sólo aquello que vemos seríamos unos desesperados».

Pero, posiblemente, en ninguna página de la literatura haya quedado expresada la estructura filosófica y el dinamismo existencial cotidiano de la tristeza como en la última parte de *La noche del día de fiesta* de Leopardi:

«¡Ay, por la calle  
oigo no lejos el solitario canto  
del artesano que regresa tarde  
después de sus solaces, a su pobre hogar; y cruelmente se me oprime el corazón  
al pensar que en el mundo todo pasa,  
y apenas deja huella. Ya ha pasado  
el día festivo, y al día festivo el día  
ordinario sucede, y así se lleva el tiempo  
todo humano accidente. ¿Dónde está el eco de los antiguos pueblos? ¿Dónde está el grito  
de nuestros antepasados famosos, y el gran imperio de aquella Roma, y las armas, y el  
fragor  
que recorrió la tierra y el océano?  
Todo es paz y silencio; todo lo acalla  
el mundo, y ya de aquello ni se habla siquiera. En mi temprana edad, cuando se espera  
ansiosamente el día festivo, o luego,  
cuando ya apagado, yo, doliente, despertaba, estrujaba la almohada; y, avanzada la  
noche, un canto que se oía en los senderos  
y lejano, moría poco a poco,  
parecidamente, ya, el corazón me oprimía»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cf. *ib.*, p. 1.507.

### 7. *La naturaleza del yo como promesa*

«Lo que un hombre busca en los placeres es un infinito, y nadie renunciaría nunca a la esperanza de conseguir esta infinitud»<sup>24</sup>. La observación de Pavese encuentra en su *Diario* otras confirmaciones dramáticas. Cuando el escritor obtuvo el premio literario italiano más conocido, el premio Strega, comentó: «También has conseguido el don de la fecundidad. Eres dueño de ti mismo, de tu destino. Eres célebre como quien no trata de serlo. Pero todo esto se acabará. Esta profunda alegría tuya, esta ardiente saciedad, está hecha de cosas que no has calculado. *Te la han dado*. ¿A quién, a quién, a quién darle las gracias?»<sup>25</sup>. Y el día de la entrega del premio escribió: «En Roma, apoteosis. ¿Y qué?»<sup>26</sup>.

Pero ya entre las primeras anotaciones de su diario aparece una observación que tiene un valor capital: «Qué grande es el pensamiento de que verdaderamente nada se nos debe. ¿Alguien nos ha prometido nunca nada? Y, entonces, ¿por qué lo esperamos?»<sup>27</sup>. Quizá él no pensó que la espera constituye la estructura misma de nuestra naturaleza, la esencia de nuestra alma. No es resultado de un cálculo: es algo dado. La *promesa* está en el

origen, procede del origen mismo de nuestra hechura. Quien ha hecho al hombre, lo ha hecho «promesa». El hombre espera *estructuralmente*, es mendigo por estructura; la vida es estructuralmente promesa.

Recuerdo un fragmento del diálogo de un «blues» de James Baldwin:

« *Richard*: También tú, cuando eras joven, estabas convencida de saber más que tu padre y que tu madre, ¿no es verdad? Apuesto a que en el fondo tú lo pensabas, vieja.

<sup>23</sup> G. Leopardi, «La noche del día de fiesta», vv. 24-46, en *Los Cantos*, op. cit., pp. 109-111.

<sup>24</sup> C. Pavese, *El oficio de vivir*, Seix Barral, Barcelona 1992, p. 198.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 355.

<sup>26</sup> *Ib.*, p. 374.

<sup>27</sup> *Ib.*, p. 290.

*Mama Henry* : De ningún modo. Al contrario, pensaba que iba a conocer más cosas, porque los míos habían nacido esclavos y yo había nacido libre.

*Richard*: ¿Y has conocido más cosas?

*Mama Henry* :He conocido lo que debía conocer: cuidar a mi marido y educar a mis hijos en el temor de Dios.

*Richard*: Sabes que no creo en Dios, abuela.

*Mama Henry*: Tú no sabes lo que dices. No es posible que no creas en Dios. No eres tú quien decide.

*Richard*: ¿Y quién decide si no?

*Mama Henry*: La vida. La vida que está en ti decide. Ella sabe de dónde viene y cree en Dios»<sup>28</sup>.

Entre mis recuerdos de cuando enseñaba en el liceo conservo el trágico fin de un profesor de latín y griego: murió repentinamente mientras estaba en clase. En los funerales, cuando cargaban el féretro, yo estaba un poco apartado; me di la vuelta y vi cerca de mí a un profesor de filosofía que era conocido en la escuela como ateo. Su rostro estaba muy tenso, y yo, ciertamente sin darme cuenta, me quedé observándole una fracción de segundo más de la cuenta. Entonces, quizá se sintió interrogado y exclamó: «La muerte es el hecho que está en el origen de toda la filosofía».

El horizonte al que llega el hombre está marcado por la tumba; la muerte es el origen y el estímulo de toda su búsqueda, porque la profundidad de la pregunta humana encuentra justamente en ella la contradicción más potente y descarada. Pero esta contradicción no elimina la pregunta, sino que la exacerba.

Hace algún tiempo fui a visitar a una persona al sanatorio que había en Garbagnate,

cerca de Milán. Cuando salía de allí me abordó un enfermero: estaba muriéndose un enfermo y el capellán no se encontraba en el sanatorio. Era un chico de unos veinte años, limpio y sencillo. Me impresionó porque con su actitud parecía contar serenamente los latidos de su corazón, como si dijera: «Todavía uno más...» Hay muertes lúcidas hasta el último segundo. Aquel chico murió tranquilo. Y pensé: si uno supiera claramente que la muerte está a punto de llegarle, ¿sentiría su autoconciencia agotadas sus preguntas? ¿O las sentiría exacerbadas, como el impacto de una carrera contra un muro? Cuando una fuerza está tensa, si encuentra un obstáculo no afloja, sino que se pone más tensa.

<sup>28</sup> J. Baldwin, *Blues per l'uomo bianco*, Feltrinelli, Milán 1965, pp. 39-40.

#### 8. *El sentido religioso como dimensión*

Ese ardor radical, implacable, del que surge el incansable movimiento humano en busca del fondo último de las cosas —de su origen y destino— está plasmado con una imagen estupenda por Thomas Mann en la primera página de *José y sus hermanos*.

«Es profundo el pozo del pasado. ¿Quizá debiéramos decir que insondable? Sí, insondable, y puede que todavía más si hablamos del pasado del hombre, de este ser enigmático que encierra en sí nuestra existencia, alegre por naturaleza pero mísera y dolorosa por encima de ésta. Es bien comprensible que su misterio forme el alfa y la omega de todo nuestro razonar, de todas nuestras preguntas, que dé calor y tensión a cada palabra nuestra, urgencia a cada problema nuestro, pues justamente en nuestro caso sucede que, cuanto más se excava en el subterráneo mundo del pasado, más insondables parecen los primeros pasos humanos, su historia y su civilización, y que, aunque estemos haciendo descender nuestra sonda a profundidades fabulosas, éstas retroceden progresivamente cada vez más hacia un abismo sin fondo. Y hemos usado con justeza la expresión «progresivamente, cada vez más», pues lo insondable se divierte jugando con nuestra pasión por indagar, le ofrece puntos ilusorios de llegada, tras los cuales, apenas alcanzados, se abren nuevas vías del pasado, como le ocurre a quien camina por las costas del mar del Norte, que no encuentra jamás el fin de su camino, porque, detrás de cada grupo de arenosas dunas que quería alcanzar, nuevas extensiones le atraen hacia más dunas»<sup>29</sup>.

«El misterio —dice Mann— da calor y tensión a cada palabra nuestra». Es la misma metáfora que utiliza Cesare Pavese en una carta que envió a una profesora, traductora de la *Iliada* y de la *Odisea* para la colección de Einaudi que dirigía el gran escritor. Al deseo de que un atisbo de exigencia religiosa, que ella había vislumbrado en su último libro *Y el gallo cantó*, pudiera desarrollarse y cumplirse, responde Pavese:

<sup>29</sup> T. Mann, «Le storie di Giacobbe», en *Giuseppe e i suoi fratelli*, Mondadori, Milán 1963, vol. 1, pp. 9-10.

«En cuanto a la solución que me desea encontrar, yo creo que difícilmente iré más allá del capítulo decimoquinto del *Gallo*. En cualquier caso, no se ha equivocado al sentir

que ahí está la cuestión candente, el locus de toda mi conciencia»<sup>30</sup>.

El sentido religioso es la capacidad que tiene la razón de expresar su naturaleza profunda en un interrogante último; es el «locus» de la conciencia que el hombre tiene de su existencia.

Esa pregunta inevitable está en todo individuo, y dentro de su mirada hacia todas las cosas.

El filósofo americano Alfred N. Whitehead define la religión de esta manera: «Aquello que hace el hombre en su soledad»<sup>31</sup>. La definición es interesante, aunque no expresa todo el valor del que parte la intuición que la ha engendrado. Pues, en efecto, la pregunta última es constitutiva del individuo, y en este sentido el individuo está totalmente solo: él mismo es ese interrogante, y no otra cosa. Por eso, si contemplamos a un hombre, una mujer, un amigo o un caminante sin que resuene en nosotros el eco de la pregunta, de la sed de destino que lo constituye, nuestra relación no será una relación humana, y menos aún podrá tratarse de una relación amorosa a cualquier nivel que sea: no respetará la dignidad del otro, no será adecuada a la dimensión humana del otro.

La misma pregunta, en el idéntico instante en que define mi soledad, sienta también las bases de mi compañía, porque significa que yo estoy constituido por otra cosa, aunque permanezca misteriosa para mí.

Por tanto, si quisiéramos completar la definición del filósofo americano, la religión es ciertamente lo que el hombre hace en su soledad, pero también es aquello en lo que descubre su esencial compañía. Tal compañía es además más original que la soledad, porque el interrogante estructural no ha sido engendrado por un querer mío; me ha sido dado. Por eso, antes que la soledad está la compañía que abraza mi soledad, de manera que ésta ya no es una verdadera soledad, sino un grito que recuerda la compañía escondida.

Un eco sugerente de esto se encuentra en la poesía del premio Nobel de literatura del año 1951, Pär Lagerkvist:

<sup>30</sup> C. Pavese, «A Rosa Calzecchi Onesti», 14 de junio [1949], en C. Pavese, *«A Rosa Calzecchi Onesti», 14 de junio [1949], en 1950*, Einaudi, Turín 1968, vol. 2, p. 655.

<sup>31</sup> Cf. A. N. Whitehead, *Il divenire della religione*, Paravia, Turín 1963, p. 10.

«Un desconocido es mi amigo, uno a quien no conozco. Un desconocido lejano, lejano. Por él mi corazón está lleno de nostalgia.

Porque él no está cerca de mí.

¿Quizá porque no existe?

¿Quién eres tú que llenas mi corazón de tu ausencia, que llenas toda la tierra de tu ausencia?»<sup>32</sup>.

*Conclusión*

Sólo la hipótesis de Dios, sólo la afirmación del misterio como realidad que existe más allá de nuestra capacidad de reconocimiento, corresponde a la estructura original del hombre.

En efecto, dado que la naturaleza del hombre exige una búsqueda indomable de respuesta, y que es estructura del hombre este preguntar irresistible e inagotable, se estaría suprimiendo esa pregunta si no se admitiera la existencia de una respuesta.

Y esta respuesta no puede ser sino insondable. Únicamente la existencia de un misterio resulta adecuada para la estructura indigente que tiene el hombre. Éste es un mendigo insaciable, pues lo que le corresponde es algo que no coincide consigo mismo, que no se puede dar a sí mismo, que no puede medir, que no sabe poseer.

«El mundo sin Dios sería como una fábula contada por un idiota en un acceso de ira»<sup>33</sup>, le hace decir Shakespeare a un personaje suyo. Y jamás se ha definido mejor el tejido de una sociedad atea. La vida sería «una fábula», por tanto, un sueño extraño: discurso abstracto o imaginación exasperada. Y «contada por un idiota»: por ello, sin capacidad para establecer nexos, de forma intermitente, sin orden verdadero, sin posibilidad de previsión. Además, «en un acceso de ira»: es decir, donde el único modo de relacionarse es la violencia, o sea, la ilusión de poseer.

<sup>32</sup> P. Lagerkvist, «Un desconocido es mi amigo», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 153.

<sup>33</sup> Cf. W. Shakespeare, *Macbeth*, acto V, escena V.

Con esta larga puntualización existencial he intentado subrayar lo que es en nosotros el sentido religioso, cómo aparece ante nuestra conciencia: es una *exigencia de totalidad constitutiva* de nuestra razón, es decir, precisamente de la capacidad que tiene el hombre de tomar conciencia, de abrirse a la realidad para introducirse en ella y abrazarla cada vez más.

El hombre se plantea esta pregunta por el simple hecho de vivir, porque es la raíz de su conciencia de la realidad. Y no sólo se plantea la pregunta, sino que también se la responde al afirmar siempre que hay algo «último»: porque el mismo hecho de vivir cinco minutos está afirmando que existe un «quid» por el cual *en el fondo* vale la pena vivir esos cinco minutos. Es el mecanismo estructural de la razón, una implicación suya inevitable. Así como el ojo al abrirse descubre formas y colores, del mismo modo la razón, al ponerse en movimiento, afirma que hay algo «último», una realidad última en la que todo consiste, un destino último, un sentido de todo.

Por eso siempre damos una respuesta a las preguntas que nos constituyen: consciente y explícitamente, o práctica e inconscientemente.

La afirmación de que existe la respuesta, como algo que está implicado en el hecho

mismo de la pregunta, puede simbolizarse con esta fórmula:

A A<sub>1</sub>

La lectura de esta fórmula nos indica que A pasa a A<sub>1</sub>, es decir, es una figura del movimiento, del cambio. Pero una lectura inteligente de la fórmula percibe que hay un *tercer elemento* implicado, un tercer elemento aparentemente no explícito aunque esté contenido en la fórmula. En efecto, si no se admitiera que existe una X, *además* de la existencia de A y de A<sub>1</sub>, se tendrían que identificar ambos elementos negando de este modo el «paso» o la diferencia que hay entre A y A<sub>1</sub>, cosa que sin embargo muestra evidentemente la experiencia. Que una cosa pase de una posición a otra distinta significa que «otra cosa» hace posible ese paso. Decir que «el hombre se transforma» o que «la vida pasa» implica la existencia de *otra cosa*; de otro modo serían afirmaciones que se niegan por sí mismas, porque si no se admite que haya un factor oculto determinando el paso, se tendría que admitir, como hemos dicho, la identidad entre A y A<sub>1</sub>, lo que constituiría la negación de la fórmula apuntada, que es la descripción de la experiencia práctica.

## Capítulo Sexto

### ACTITUDES IRRAZONABLES FRENTE AL INTERROGANTE ÚLTIMO: VACIAR LA PREGUNTA

Quisiera hacer ahora una lista, aunque sea sucinta, de lo que yo llamaría posturas «irrazonables» en el modo de afrontar las preguntas que constituyen el sentido religioso y de responder a ellas.

¿Por qué utilizo la palabra «irrazonable»? Porque es irrazonable cualquier actitud que pretenda explicar un fenómeno de una manera que no resulte adecuada a *todos los factores* que están implicados en él. No se puede explicar una cuestión olvidando o negando alguno de los factores en juego.

Se puede dar a esta observación un valor general, afirmando que un error demuestra que lo es cuando nos vemos obligados por su propia lógica a olvidar o a renegar de algo.

Considero además «inhumanas» estas actitudes, precisamente porque son irrazonables. Voy a hacer un elenco de seis de estas posturas. Y no por simple amor a la enumeración, sino porque, de una u otra manera, son tentaciones para todos nosotros, si es que no son ya práctica aceptada. «Nihil humani a me alienum puto»<sup>1</sup>: creo que cualquier cosa que le haya sucedido a otro hombre puede sucederme también a mí. En cualquier caso estas posturas constituyen estadísticamente la actitud, práctica al menos, de la mayoría.

<sup>1</sup> Terencio, *Heautontimoroumenos* («El que se castiga a sí mismo»), I, 77.



## 1. Negación teórica de las preguntas

En primer lugar, llamo *negación teórica de las preguntas* al hecho de que esas grandes cuestiones, esos interrogantes, se consideren «sin sentido». Las frases que expresan tales preguntas tendrían una consistencia puramente formal.

No tienen sentido: es como decir, por ejemplo, «un burro con alas, con un coche Jaguar en lugar de la pata derecha», o «una bailarina de Opera en lugar del oído», etc. Cada uno puede multiplicar las imágenes según su fantasía.

Pero aquellas frases tendrían un defecto todavía mayor: no son ni siquiera una imagen, son pura palabra, puro sonido.

Voy a referirme al momento en que descubrí este planteamiento como postura sistemática. Había puesto una tarea en la clase de religión de tercero, en el instituto, y, mientras los alumnos escribían, yo me paseaba entre los pupitres. Vuelto a la primera fila, agarré el primer libro que tenía a mano y por pasar el tiempo lo hojeé. Era el *Compendio histórico de la literatura italiana* de Natalino Sapegno. Al abrirlo, la suerte quiso que la página sobre la que se fijara mi mirada tratase de la vida de Leopardi. Entonces comencé a leerla con interés y, después de medio minuto, exclamé: «Muchachos, interrumpid la tarea. Pero vosotros, con toda vuestra presunción, con toda vuestra voluntad de autonomía, ¿leéis estas cosas y las aceptáis sin rechistar, como si se tratara de beber un vaso de agua?». He aquí el texto:

«Las preguntas en las que se condensa la confusa e indiscriminada veleidad reflexiva de los adolescentes, su primitiva y sumaria filosofía (¿Qué es la vida? ¿Para qué sirve? ¿Cuál es el fin del universo? o ¿Por qué el dolor?), aquellas preguntas que un filósofo auténtico y adulto aleja de sí como algo absurdo y carente de auténtico valor especulativo y que, además, no comportan ninguna respuesta ni posibilidad de desarrollo, precisamente éstas son las que se convirtieron en la obsesión de Leopardi, en el contenido exclusivo de su filosofía»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> N. Sapegno, *Disegno storico della letteratura italiana*, La Nuova Italia, Florencia 1974, p. 649.

¡Ah, entiendo! —dije a mis alumnos—. Homero, Sófocles, Virgilio, Dante, Dostoyevski y Beethoven son adolescentes porque toda su expresión está determinada por esas preguntas, porque grita esas exigencias que —como decía Thomas Mann— dan «calor y tensión a cada palabra nuestra, urgencia a cada problema nuestro»<sup>3</sup>. ¡Me siento muy contento de estar en compañía de éstos, porque un hombre que anula la cuestión no es alguien «humano»!

En sus *Crónicas de filosofía italiana* Garin recomienda que el pensamiento se produzca «sin vuelos hacia imposibles utopías [...] porque el hombre es centro y señor del mundo, pero a condición [...] de dar cuerpo y consistencia a este libre señorío suyo»<sup>4</sup>. ¿Qué



señor del mundo es este hombre que, como fruto de tanta obra suya, está produciendo el terror fundado de que pueda destruir del todo su ya mísera casa, «este jardín que no vuelve tan feroces»<sup>5</sup>?

¡Qué «libre señorío» el que te permite pensar conforme a la mentalidad del poder, pues de otro modo te marginan de la sociedad y, si pueden, te mandan al manicomio, como en Rusia!

¿Por qué son imposibles esas «utopías»? ¿Porque lo dice el señor Garin?

Si la naturaleza me dota en mi interior de un impulso mucho más potente que el de un misil, de un impulso tan radical que es lo que me constituye, ¿por qué la respuesta a éste tiene que ser una meta imposible, de modo que resulte inútil hablar de ella?

John Dewey, uno de los mayores responsables de la pedagogía que ha formado a muchas generaciones en América, cuya influencia se está reflejando en nosotros después de treinta años, afirma análogamente:

«Abandonar la investigación de la realidad y de su valor absoluto e inmutable puede parecer un sacrificio, pero esta renuncia es la condición para comprometerse en una vocación más vital. La búsqueda de valores que puedan ser asegurados y compartidos por todos, porque están conectados con la vida social, es una búsqueda en la que la filosofía no encontrará rivales en los hombres de buena voluntad, sino cooperadores»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf. T. Mann, «Le storie di Giacobbe», en *Giuseppe...*, op. cit., pp. 9-10. <sup>4</sup> E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, p. 529.

<sup>5</sup> Dante, *Paraíso*, canto XXII, v. 151.

Pero abandonar la investigación de la realidad, del valor absoluto e inmutable, es un sacrificio por el que también se puede matar a la gente. Pues, en efecto, sería abandonar algo a lo que nos empuja la *naturaleza*, y esto es irracional, inhumano. Es una postura inadecuada a los términos del problema.

Dewey aconseja dejar de lado las cosas imposibles para ponerse a construir juntos la vida social. Sin embargo, de este modo no se tiene presente que la unidad entre los hombres, y por tanto la posibilidad misma de una colaboración realmente constructiva entre ellos, exige la existencia de un factor que trascienda al hombre; sin él únicamente estaríamos yuxtapuestos de manera provisional y absolutamente equívoca, porque no se podría estar seguros de nada.

El amor entre el hombre y la mujer tampoco encuentra una soldadura profunda ni siquiera en el ímpetu de la juventud: la solidez en la unión de ese amor radica en «otra» cosa, que se objetiva en el niño, en el hijo, o, dicho más genéricamente, en una tarea. Pero cuando se tiene un hijo, ¿cuál es la tarea? Más o menos confusamente, más o menos nebulosa o conscientemente, es el destino del hijo, la realización de su camino como

hombre; es este sentido el que apremia y dicta en los padres una actitud de emoción real, de compromiso seguro, de sentimiento amoroso sencillo y total. Sin algo diferente que supere a la relación en sí misma, la relación no dura.

Es necesaria una razón para mantener una relación, y la razón verdadera de cualquier relación tiene que conectar a ésta con el todo.

## *2. Sustitución voluntarista de las preguntas*

Si se suprime la energía estimulante de la «experiencia elemental», aquel «aguijón que nos hierde», si se suprime la energía dinámica que esas preguntas provocan, el movimiento que imprimen a nuestra humanidad, si se vacían de contenido esos interrogantes que constituyen la expresión del mecanismo esencial, el motor de nuestra personalidad, ¿en qué puede consistir entonces la energía que nos hace obrar?

<sup>6</sup> Cf. J. Dewey, *La ricerca della certezza*, La Nuova Italia Editrice, Florencia 1966, p. 322.

La energía que nos impulsa a obrar se reduce en ese caso a la afirmación de uno mismo. Y el instrumento para la afirmación de nosotros mismos es la voluntad: por eso solamente se puede tratar de una energía voluntarista, de una afirmación voluntarista.

Ésta puede tener como punto de partida: 1) un gusto por la praxis personal, 2) un sentimiento utópico, o 3) un proyecto social.

Y no creo que estos tres motivos sirvan solamente como ejemplos. Voy a ilustrar lo que quiero decir:

1) He aquí una poesía de Evtuchenko:

«Son muchos los que no me aman. Me atribuyen muchas culpas  
y me lanzan encima  
rayos, dardos y truenos.  
De modo tétrico y estridente  
se ríen de mi canto  
y sus miradas pérfidas  
las siento a mis espaldas.  
A mí todo esto me gusta.  
Y me enorgullece que ellos  
no consigan domarme,  
que no obtengan nada.  
Con altivez desdeñosa  
miro sus contiendas,  
con alegría de piedra  
les provoco adrede.

Pero, tan conocido como soy por todos, a veces me muevo a duras penas: perplejo, apesadumbrado, a punto de caer. Sin sonrisa falsa capto con angustia que soy presuntuoso y demasiado pícaro. En mi ánimo íntimo sé que soy otro. Pero no llego a entender por qué me envidian. Camino taciturno por el callejón nevado y ardientemente quiero ser presuntuoso»<sup>7</sup>.

Más allá de su grave intuición de la soledad, su proyecto de vida es una praxis voluntarista.

2) También se da el caso en que esta energía voluntarista, como ciega que es, se da ella misma un fin. No se ve atraída por una meta que reconoce objetivamente; se la da ella misma. Bertrand Russell, profeta de la cultura radical, escribía a comienzos del siglo XX lo siguiente:

«De modo imprevisto yo he experimentado algo parecido a eso que el pueblo religioso llama ‘conversión’... Repentina y vivamente llegué a tomar conciencia de la soledad en que vive la mayoría, y a sentirme apasionadamente deseoso de encontrar caminos para disminuir ese trágico aislamiento... La vida del hombre es una larga marcha en la noche, rodeada de enemigos invisibles, torturada por el desgaste y la pena... Uno a uno, al caminar, los compañeros de viaje desaparecen de nuestra vista... Brevísimos es el tiempo en que podemos ayudarlos. Derrame nuestro tiempo luz solar en su camino para reanimar el coraje que decrece, para infundir fe en las horas de desesperación»<sup>8</sup>.

¿Qué fe? ¿Fe en qué? Es como alguien que endurece los músculos, como cuando uno quería hacer ostentación de ellos siendo niño, para poder afrontar el tiempo con un sentimiento ideal producido por este mismo esfuerzo. Es como endurecer en el vacío los músculos de la voluntad, o como una vela hinchada por un viento que no lleva a puerto alguno.

<sup>7</sup> E. Evtuchenko, «Son molti a non amarmi», en A. M. Ripellino (ed.), *Nuovi poeti sovietici*, Einaudi, Turín 1962, pp. 163-164.

<sup>8</sup> Cf. B. Russell, *Misticismo y lógica*, Edhasa, Barcelona 1993.

He aquí otro pasaje típico de Russell, tomado de su libro *Misticismo y lógica*:

«La vida del hombre es algo breve y frágil; sobre él y sobre toda su especie cae lenta y segura la mano despiadada de un tenebroso destino. Ciega al bien y al mal, sin

importarle las destrucciones, la materia omnipotente prosigue implacable su camino, y al hombre, condenado a perder hoy aquello que más ama, y a traspasar mañana él mismo el umbral de las tinieblas, no le queda más que cultivar amorosamente, antes de que caiga sobre su cabeza el golpe fatal, pensamientos elevados que ennoblezcan su breve jornada; ponerse en adoración ante el altar construido con sus propias manos, negando los abyectos miedos de quienes son esclavos del hado; indiferente al poder de la suerte, conservar el espíritu libre de la loca tiranía que gobierna las circunstancias externas de su vida; desafiar orgullosamente a las fuerzas irresistibles, que apenas toleran por un momento ser conocidas y condenadas por él; sostener él solo, Atlante cansado pero indomable, el mundo que sus propios ideales han sabido forjar bajo la amenaza de una violencia inconsciente que avanza pisoteándolo todo»<sup>9</sup>.

Es irracional, porque tiene que sofocar y prescindir de la profundidad de las exigencias que le hacen escribir estos pasajes. Para acusar de este modo hace falta que haya algo «dentro», objetivamente, que grita y pide otra cosa distinta de la situación que denuncia. No se puede responder con una invitación sin rumbo, a la que a priori se le ha negado un puerto.

3) Y llegamos así al proyecto social. «Tensad los músculos, hinchad los pulmones para realizar un proyecto de sociedad distinta». Un proyecto ¿hecho por quién? «Por mí», diría Marx. «Por nosotros», dirían otros. Es un énfasis voluntarista que olvida el contenido más agudo y objetivo: el personal, del que deriva también el verdadero interés social. Es un reduccionismo abstracto, un olvido impotente. No es casualidad que la producción filosófica de la URSS haya estado dedicada casi exclusivamente a la ética: un moralismo que lo invade todo.

<sup>9</sup> Ib.

### *3. Negación práctica de las preguntas*

Si la primera postura afirmaba que las preguntas no tienen sentido, que no tienen ningún significado inteligible, ahora se trata de una actitud puramente existencial, de una concepción que simplemente se vive. No es que esas preguntas no punquen, ni duelan. Pero entonces es necesario plantearse la vida de tal modo que no afloren.

La primera forma está muy generalizada, es aquel «¡no pienses en ello!», tan conocido por todos, y también por nosotros. Como en el *Enrique IV* de Shakespeare, cuando Dora le dice a Falstaff, «¡Oh!, mi gracioso cerdito del mercado de san Bartolomé, ¿cuándo dejarás de guerrear de día y hacer esgrima de noche, y comenzarás a remendar tu viejo cuerpo para el cielo?». Falstaff responde: «Calla, mi buena Dora, no hables como una cabeza de muerto, no me recuerdes mi final»<sup>10</sup>. Esta es la suprema sabiduría de la mayoría.

Pero aparece otra forma, por ejemplo, en una página de Kazimierz Brandys: la sociedad

crea intereses para oscurecer el gran interés de la demanda esencial, la demanda de significado. Pero no lo logra. Y entonces la vida en sociedad se suplanta con el alcohol (hoy también con la droga).

«En las calles de nuestra ciudad la muchedumbre se mueve por amplias aceras, junto a edificios altos como nunca. Con una inquietud sorda y dolorosa busca el sabor de la jornada actual. Sedienta de fuertes excitaciones se vuelca en los cines, en los estadios, en las tabernas. No se contenta con la motivación social de la existencia, aunque haya tenido que reconocer su lógica, ilustrada todos los días con mil argumentos. Generalmente los argumentos le convencen: la muchedumbre no está formada por locos. Entiende la importancia del trabajo en su vida, toma en serio el esfuerzo organizado, siente respeto por la energía material, fuente de éxitos futuros. Sin embargo, todo esto no disipa sus inquietudes. Los principios y los objetivos no apaciguan las nostalgias. Atormentada por un confuso deseo, anhelando olvidar el programa necesario para realizarlo, la muchedumbre quiere descubrir el sabor de la vida, que le permita gustar el placer durante la existencia. No es exigente en esto, toma aquello que se le da. El alcohol contiene la garantía más segura para reconciliarse con el presente, una botella de medio litro contiene el porcentaje deseado de irracionalidad...»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. W. Shakespeare, *Enrique IV*, parte II, acto II, escena IV.

En la *Tempestad* de Shakespeare se dice en un determinado momento: «En el error el último fin olvida las premisas»<sup>12</sup>. Es necesario construir una sociedad más justa, etc...: esto podría ser un fin último. Pero, ¿dónde está el error de la cultura de hoy? En que olvida las premisas, premisas que están en la conciencia del hombre, de donde brotan a gritos las últimas preguntas. Y estas preguntas penetran en las relaciones que se tienen con los hijos, con los amigos, con los extraños; penetran en el trabajo y el sustento; penetran en el modo de decir «¡Qué hermoso día hace hoy!»; penetran en el modo en que se afronta el problema social. Es más, la atracción del problema social se produce precisamente, no por la lógica de ese problema en cuanto tal, sino por la exigencia, por la pasión o sed de justicia que jamás encontrará metro ni medida que la agoten, nunca jamás.

En los comienzos de la generación Beat de los años 60, uno de los eslóganes más conocidos era éste: «Debemos caminar. Pero, ¿adónde vamos? No lo sé, pero es necesario caminar». Hacer cosas para no sentir, para no profundizar en una inquietud evidente.

Hay un matiz de escepticismo en esta actitud, que subyace en la irresponsabilidad de la mayoría (porque el escepticismo siempre coincide con la huida del compromiso con la integridad de los factores de la realidad). En un libro apócrifo de la Biblia, el *Cuarto Libro de Esdras*, se dice: «¿Qué ventaja hay en que nos sea prometida la esperanza

imperecedera si aquí estamos arrojados a la infelicidad?»<sup>13</sup>. Por eso —se concluirá—, ¡dejemos las últimas preguntas y dediquémonos a estar bien aquí!

Pero la presentación más noble, más formulada, más motivada filosóficamente, la única alternativa digna al compromiso en una vida sinceramente religiosa, es decir, verdaderamente comprometida con las preguntas últimas, es el ideal estoico de la ataraxia, de la imperturbabilidad.

<sup>11</sup> K. Brandys, *La difesa della «Grenada» e altri racconti*, Mondadori, Milán 1961, p. 41.

<sup>12</sup> Cf. W. Shakespeare, *La tempestad*, acto II, escena I.

<sup>13</sup> Cf. P. Sacchi (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, UTET, Turín 1989, vol. 2, pp. 335-336

John Falstaff se dedica a hacer de espadachín, Fulano se entrega al alcohol, Mengano a la droga, Zutano a la droga del escepticismo; pero existe todavía una postura mucho más compleja y hábil. Puesto que no es posible dar respuesta a esas preguntas, es necesario anestesiarnos frente a ellas. He aquí entonces al hombre digno y sabio que se entrena en el dominio de sí mismo y construye un equilibrio totalmente racional para sí, imaginado y realizado por él mismo, equilibrio que le vuelve firme e impávido frente a todas las vicisitudes.

Este es el supremo ideal al que tienden todas las concepciones no religiosas del hombre, sea cual sea la filosofía que las sustente.

Veamos ante todo una poesía de Evtuchenko, ejemplo de la ataraxia vivida pragmáticamente y sentida estéticamente.

«En sobrecargados tranvías,  
amontonándonos juntos,  
meneándonos juntos,  
juntos nos tambaleamos. Iguales nos hace  
un igual cansancio.

De vez en cuando nos engulle  
el metro,  
luego, por su boca humeante,  
nos escupe.

Por calles desconocidas, entre remolinos blancos caminamos, hombres junto a hombres.  
Nuestros alientos se mezclan entre sí,  
se intercambian y se confunden las huellas. De los bolsillos sacamos el tabaco,  
canturreamos alguna canción de moda.

Empujándonos con los codos,  
decimos «perdón», o no decimos nada.

La nieve choca en los rostros tranquilos.

Nos intercambiamos sordas, avaras palabras. Y todos nosotros, precisamente nosotros,

henos aquí, ¡todos juntos somos  
eso que en el extranjero llaman Moscú!  
Nosotros que caminamos con nuestras bolsas bajo el brazo, con nuestros paquetes y  
envoltorios, somos esos que lanzan a los cielos astronaves y que asustan corazones y  
cerebros.  
Cada uno por su cuenta, a través de  
nuestras Sadovye, Lebyazie, Trubnye,  
siguiendo su propio itinerario,  
y sin conocernos unos a otros,  
rozándonos el uno con el otro  
caminamos...»<sup>14</sup>.

Impermeabilidad, aridez total.

Pero esto se ha convertido en el ideal de mucha literatura contemporánea. Invito a leer el  
final del *Adiós a las armas* de Hemingway: el hombre que supera el dolor por la muerte  
de su mujer y se aleja silbando, ¡he ahí al hombre «racional», dueño de sí!<sup>15</sup>.

En la sección *Italia pregunta* del semanario «Epoca», Augusto Guerriero publicaba la  
petición de un lector y luego le respondía. Veamos una de estas preguntas y respuestas:  
«Me dirijo a usted como el único que puede ayudarme. En 1941, con sólo 17 años, me  
tomé en serio el slogan «fascista perfecto, libro y mosquetón», y dejé mi casa y mis  
estudios enrolándome en los batallones M. Combatí en Grecia contra los partisanos, fui  
herido, capturado después por los alemanes y llevado prisionero a Alemania. En la  
prisión enfermé de tuberculosis. Al volver a casa mantuve oculta mi enfermedad a todos,  
incluso a mis familiares. Y esto porque, en la mezquina mentalidad común, un enfermo  
de tuberculosis, aunque no sea contagioso (como es mi caso), es un ser a evitar, del que  
tener compasión y al que acercarse solamente si estás obligado a ello y con mil  
precauciones. Y yo no quería esto. Sabía que no era peligroso y quería vivir como todos  
los demás hombres, junto a todos los otros.

Volví a estudiar, me diplomé y encontré un pequeño trabajo. He vivido durante años de  
forma descuidada, olvidando con frecuencia el haber estado enfermo alguna vez. Ahora,  
sin embargo, la enfermedad progresa y yo siento que se acerca mi fin. Durante el día me  
distrayo intentando vivir intensamente. Pero de noche no consigo dormir y el  
pensamiento de que dentro de poco dejaré de existir me produce un sudor frío. A veces  
creo enloquecer. Si tuviera el consuelo de la fe podría refugiarme en ella, encontraría la  
resignación necesaria. Pero, desgraciadamente, perdí la fe hace ya tiempo. Y las muchas  
lecturas, quizá demasiadas, que me la hicieron perder, no me han dado en cambio esa  
frialidad, esa tranquilidad que permite a otros afrontar el paso serenamente. En definitiva,  
me he quedado solo e indefenso... Y por esto me dirijo a usted. Admiro su serenidad, que  
se refleja en todos sus escritos, y le envidio. Estoy seguro de que una carta suya me sería  
de gran alivio y me daría fuerzas. Si puede, le ruego que me ayude».

<sup>14</sup> E. Evtuchenko, «In stracarichi tramvai», en *Poesie*, Garzanti, Milán 1970, pp. 91-91.



<sup>15</sup> Cf. E. Hemingway, *Adiós a las armas*, Luis de Caralt Editor, Barcelona 1990, p. 340.

Respuesta:

«... Pero dígame: ¿qué puedo hacer yo por usted? ¿Escribirle una carta? Y ¿para qué puede servirle una carta? Yo escribo sólo de política y ¿de qué serviría que yo le escribiera de política? A usted sería necesario hablarle de otras cosas y yo nunca escribo sobre esas otras cosas; mas aún, ni siquiera pienso en ellas. Precisamente para no pensar en ellas escribo de política y de asuntos que, en el fondo, no me importan nada. Así consigo olvidarme de mí y de mi propia miseria. Este es el problema: encontrar el modo de olvidarse de uno mismo y de la propia miseria».

No es cosa sabia afirmar que «durante el día me distraigo intentando vivir intensamente»; no puede tener sabiduría un consejo que enseñe a olvidar. ¿Asegura que vive *intensamente*, como hombre, razonablemente, al tratar de vivir olvidando? No son posturas adecuadas a lo que nosotros somos.

El ideal de la ataraxia, el ideal de la imperturbabilidad conquistada mediante el dominio incansable de uno mismo, además de ser algo inadecuado es ilusorio, porque no dura, sino que depende de la casualidad. Tú puedes hacerte imperturbable e inatacable, pero en la medida en que no estés ya árido, en la medida en que mantengas tu humanidad fuerte y despierta, tarde o temprano tu construcción, que quizá te haya exigido una larga ascesis de años, una incesante reflexión filosófica y una tenaz presunción, se verá destruida simplemente con un soplo. Esto queda vivamente reflejado en una de las novelas juveniles de Thomas Mann. El gran genio expresa acertadamente la cultura dominante, y le resulta imposible no traslucir la inquietud que hay en ella, su inadecuación. El título de la novela es *El pequeño señor Friedemann*.

El protagonista es el cuarto hijo de una rica y noble familia de cierta ciudad alemana. Una desgracia ocurrida poco después de nacer lo ha dejado enano, con el pecho aplastado, jorobado, con la cabeza hundida y gravemente raquítico. La naturaleza multiplica en él la sensibilidad de autodefensa, de manera que aquel individuo dedica instintiva e inconscientemente toda su inteligencia, toda su fuerza de voluntad, a construirse un «modus vivendi» en el que los impulsos del instinto, de lo que le atrae, de las propuestas que recibe, no le puedan turbar: intuye que no puede permitirse lo que se permiten los demás. Por eso se acostumbra a ser comedido. Y así había crecido en una gran monotonía, pero con un orden y un equilibrio total. La gente de la ciudad le estimaba, porque entendía que era un hombre que se gobernaba a sí mismo con inteligencia. No le amaban, pero le estimaban. Sólo había una cosa a la que se había dedicado, un único hobby, por así decirlo: el teatro. Todo un símbolo: jamás había sido actor en la vida, sino espectador. En efecto, el ideal de la ataraxia es convertirse lo más posible en espectador de la equívoca y peligrosa impetuosidad de la vida. Pero un absurdo enamoramiento, totalmente imprevisible y fuera de lugar, destruye en pocos días, menos aún, en un segundo, aquel orden tan perfectamente controlado hasta



entonces. Y toda la entereza de la ataraxia, toda la inteligencia y la fuerza con que se había construido, quebrantadas de golpe, le llevan a convertirse en un frío suicida<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> «[...] se dejó caer lentamente a sus pies. Había tocado con su mano la de ella, que había dejado apoyada sobre la banqueta; la estrechó, aferró la otra y permaneció delante de ella arrodillado, pobre ser deforme, tembloroso y convulso [...]. Entonces, de improviso, con un tirón, ella retiró sus manos de aquellos dedos de fuego con una breve risa orgullosa y despreciativa, lo tomó por el brazo y lo empujó hacia un lado arrojándolo al suelo. [...] Arrastrándose sobre el vientre avanzó más aún, levantó el cuerpo y lo dejó caer al agua. No levantó la cabeza; no movió siquiera las piernas, que quedaron tendidas sobre la orilla. El ruido del agua al agitarse acalló los grillos por un momento. Pero inmediatamente tornó su chirriar, el parque emitió un callado rumor y abajo, por la larga avenida, resonó el apagado eco de una risa» (T. Mann, «Il piccolo signor Friedemann» en *Racconti*, Mondadori, Milán 1978, p. 80).

La respuesta a las preguntas de la vida no radica en este dominio, en este gobierno de uno mismo.

Los grillos, que por un instante callan al ruido de la caída del cuerpo del pequeño señor Friedemann en el agua para dejarse ahogar, recuerdan la indiferencia del «burro gris» del poema *Delante de San Guido* de Carducci<sup>17</sup>, o *Y las estrellas se quedan mirando* de Cronin, o *El libro* de Pascoli<sup>18</sup>: son el símbolo de una naturaleza que, impávida, insensible, abandona ella también al hombre en su soledad total cuando éste a su vez olvida de algún modo su impulso hacia el misterio, hacia el que lo empujan con autoridad las preguntas que constituyen su corazón.

Y las «risas ahogadas» de la gente a lo largo de la alameda denuncian su lejanía y su impermeabilidad a la sed trágica de amor y de felicidad que hay en el corazón del pequeño señor Friedemann, exactamente como la inconsciente indiferencia de los grillos.

<sup>17</sup> «Jadeando se perdía el tren / Mientras lloraba yo en mi corazón; / Y de potros un seductor retén / Relinchaba con un alegre son. // Pero un asno gris, mascando una zarza / Granate y turquesa, no se alteró: / Aquel bullicio ignoró su mirada; / serio y tranquilo paciéndose siguió» (G. Carducci, «Davanti San Guido», vv. 109-116, en *Poesie*, Garzanti, Milán 1978, p. 338).

<sup>18</sup> «Siempre. Yo lo escucho, entre las voces errantes, / invisibles, allí, como el pensamiento, / hojear, adelante y atrás, atrás y adelante, // bajo las estrellas, el libro del misterio» (G. Pascoli, «El libro», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 36).

## Capítulo Séptimo

### ACTITUDES IRRAZONABLES FRENTE AL INTERROGANTE ÚLTIMO: REDUCIR LA PREGUNTA

Las tres primeras posturas que hemos mencionado tienen algo análogo entre ellas: el intento de vaciar las preguntas, con su negación teórica, su sustitución voluntarista por ideales emocionales propios o su negación práctica. Las tres posturas a las que nos vamos a referir ahora tienen también un denominador común: toman en serio en cierta medida la realidad del estímulo que constituye la razón, pero lo reducen: una quedándose a mitad de camino, otra aniquilándose a causa de la dificultad de su respuesta y la tercera

—la más fraudulenta y cínica— convirtiendo en instrumento del poder esas sagradas preguntas en las que radica nuestra vida.

### *1. Evasión estética o sentimental*

Es el primer caso. El hombre acepta las preguntas, las mide y las calibra con su sentimiento, pero no hay compromiso personal del yo. No hay un compromiso de su libertad, sino sólo un regodeo ante la repercusión emotiva que suscitan los interrogantes. La búsqueda del sentido de la vida, la urgencia, la exigencia de encontrar sentido a la vida, se convierte en un espectáculo de belleza, asume una forma estética.

El mayor poeta griego moderno, Nikos Kazantzakis, dice en cierto pasaje de su poema *Odisseus*<sup>1</sup>: «La libertad, hermanos, no está en el vino, ni en las dulces mujeres, ni en los bienes que tenemos en cajas... ni en los hijos que hay en la cuna. La libertad es un canto solitario y desdeñoso que se pierde en el viento». Está bien expresado el espacio que ofrece la exigencia de un significado total en el valor de la libertad, pero todo se queda en una emoción estética.

<sup>1</sup> Cf. N. Kazantzakis, «Prologue», vv. 55-57, en *The Odyssey. A Modern Sequel*, Simon and Schuster, Nueva York 1958, p. 2.

Viene a la mente el *Jaufré Rudel* de Carducci:

«Condesa ¿qué es la vida?

Es la sombra de un sueño que huye.

Se acabó la fábula breve [mi breve fábula vana] Inmortal es tan sólo el amor»<sup>2</sup>.

La seriedad existencial de las preguntas humanas no puede encontrarse a gusto en el evanescente *esteticismo* de un simple reflejo suyo.

Y aunque también yo he visto navegando hacia Gibraltar, en el Mediterráneo, el espectáculo de los delfines que ejecutan sus piruetas persiguiéndose en sincronía y forma perfectas, no puedo reconocer con André Gide, testigo de análoga escena, que aquello por lo que vale la pena vivir sea el placer estético, ni la naturaleza como continuo surtidor de goce estético<sup>3</sup>. A una madre a quien se le muere su hijo esto no le basta; ni tampoco a uno que no tenga trabajo. Cuando la premura de nuestro sentir nos abre a la vida en toda su concreción y plenitud, no podemos pararnos a mitad de camino, regodeándonos en una experiencia emotiva que se convierte en evasión y despilfarro.

Creo que esta bella poesía de Evgeni Evtuchenko, a pesar de todo, es un buen ejemplo de ese *esteticismo* carente de compromiso:

«Después de cada lección, siempre, de mil modos, todos rivalizan por ti, y te importunan.

<sup>2</sup> G. Carducci, «Jaufré Rudel», vv. 73-76, de *Rime e ritmi*, en *Tutte le poesie*, Bietti, Basiano 1967, p. 898.

<sup>3</sup> «[...] y aquella muchedumbre de peces dorados, que el barco, en el momento de aproximarse a la orilla, hizo saltar y volar fuera del agua. [...] Estábamos en ese punto de la vida en el que la conmoción de toda novedad embriaga; saboreábamos juntos nuestra sed y su agotamiento. Todo, aquí, nos sorprendía, más allá de cualquier esperanza» (A. Gide, *Se il grano non muore*, Bompiani, Milán 1947, p. 286).

De las bocas de los chicos escuchas  
cumplidos llenos de dulces  
lisonjas. Hay muchas cosas  
buenas en la vida: las citas,  
las flores, el teatro..., sólo falta  
lo que tú quisieras; falta lo esencial.  
Tú subes corriendo la escalera.  
Tienes dieciocho años.  
En tu bolso  
llevas, con el perfil de Lenin,  
tu carnet de miembro del Komsomol.  
En el solitario tic tac de media noche,  
en tu apartamento, adormecido, te preguntas —lo sé— sobre la importancia de alguna  
idea severa.  
Y piensas en la revolución,  
o buscas el gran amor,  
mientras desatas las grandes trenzas tupidas de tus luminosos cabellos castaños.  
En tu casa sólo hay ese lento latir del péndulo,  
este hablar tuyo con el alma...  
Ciertamente eres todavía muy pequeña.  
Yo, en comparación contigo, soy grande, de veras, grande.  
Tú eres mi jovencísima compañera de viaje.  
Yo, tu anciano compañero.  
Me fastidia el pensamiento de lo que sucederá  
con tus cabellos castaños.  
Y si te atormento con la inquieta  
búsqueda de algo grande, algo sublime,  
yo que antes he creído en muchas cosas,  
es para que puedas creer ahora también tú»<sup>4</sup>.

Evasión y despilfarro: la consabida propensión de muchas relaciones, al menos  
iniciales...

«Oh sueño, verdad sin la certeza de memoria»<sup>5</sup>, dice Shakespeare en *La Tempestad*. El  
sueño tiene un punto de partida verdadero, un impulso ideal que crea cierto halo de  
imaginación, de emoción; pero no tiene «base», no tiene un fundamento que pueda ser  
recuperado continuamente para obedecerlo y comprobarlo de esa manera con certeza  
creciente.

<sup>4</sup> E. Evtuchenko, «Dopo ogni lezione», en *Poesie*, op. cit., pp. 40-41. <sup>5</sup> Cf. W. Shakespeare, *La tempestad*, acto IV, escena I.

## 2. La negación desesperada

De todas las posturas erróneas ésta es la más dramática, la más apasionante, la más seria. Es la negación de que haya posibilidad de respuesta a las preguntas. Y esta postura es más viva cuanto más se sienten las preguntas. En las posturas precedentes se intenta destruir las preguntas; aquí no. Aquí se toman en serio, se es demasiado serio para negarlas. Pero, al llegar a un determinado punto, es la dificultad de las respuestas lo que lleva a decir: «No es posible».

Es la actitud más dramática porque pone en juego, entre el «sí» y el «no», la pura libertad de opción del hombre. Pero entre la opción por el «no» y la opción por el «sí», ¿cuál corresponde más al origen, a *todos los factores* de nuestra estructura? Es decir, ¿cuál es la razonable? Esta es la cuestión. La auténtica religiosidad consiste en la defensa a ultranza del valor de la razón, de la conciencia humana. El racionalismo destruye frecuentemente la posibilidad misma de la razón, la utilización por la razón de la categoría de lo posible.

Quisiera tomar como punto de partida un pasaje de *Minima moralia* de Adorno, gran pensador de la Escuela de Frankfurt. Cuando te tienes que levantar por la mañana, suena el despertador y una voz te dice «quédate aquí», no levantarse, quedarse ahí, sería un defecto de humanidad, sería empequeñecer a nuestros propios ojos. Del mismo modo, observa Adorno, «cuando esperamos la salvación, una voz nos dice que la esperanza es vana». Pero secundar esta voz sería empequeñecer ante nosotros mismos, porque ello no daría razón de la esperanza que, sin embargo, subsiste. De hecho, continúa Adorno, «es esta esperanza impotente, sólo ella» la que nos permite respirar, vivir. Por eso él habla de «ambivalencia de la añoranza», afirmando así la tristeza de una contradicción que él mismo quiere, que ha elegido. Toda reflexión sobre uno mismo —continúa diciendo— «no puede hacer otra cosa que dibujar una y otra vez, pacientemente, en figuras y aproximaciones siempre nuevas, las ambivalencias de la añoranza: la verdad no puede separarse de la obsesión de que, entre las figuras de la apariencia, emerja, sin apariencia, la salvación»<sup>6</sup>. La verdad de la opción mental y psicológica de Adorno —es decir, que la salvación no existe— no se puede separar de la «obsesión de que la salvación emerja de entre las figuras de la apariencia». Lo que Adorno llama «obsesión» es la estructura del hombre, lo que antes llamábamos «corazón» o experiencia elemental: negarla es renegar de algo, lo que es irrazonable, inhumano.

Más serenamente, Pavese aludía a la misma tristeza y agregaba: «Y entonces, ¿por qué lo esperamos?»<sup>7</sup>. De nuevo, la obsesión: la estructura misma de nuestra vida, como hemos visto, es promesa, una promesa que brota precisamente en la presencia ineludible de esas preguntas profundas. Lo irracional es olvidar o negar esto.

La desesperación que nace de semejante negación aparece en los escritos fascinantes de autores que saben expresar al ser humano y su drama. Voy a poner tres ejemplos con acentos distintos.

### 1) La aspiración imposible («la esperanza impotente»)

De una novela de Kerouac:

«... Mira mi mano tendida, aprende el secreto de mi corazón; [dame lo que busco] dame tu mano, ponme a salvo, sé gentil, sé bueno; sonríe; estoy demasiado cansado ahora de todo, no puedo más, no resisto, me rindo, quiero ir a casa, llévame a casa, [...]  
enciérrame en lugar seguro, llévame donde no haya casas, donde todo sea paz y amistad, al lugar que jamás habría debido existir, del que nada se debería saber, a la familia de la vida. Mi madre, mi padre, mi hermana, mi mujer y tú, hermano mío, y tú, amigo mío, llévame a la familia que no existe, pero no lo espero, no lo espero, no lo espero; me despierto y daría mil dólares por estar en mi cama»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf. T. W. Adorno, *Minima moralia*, Taurus, Madrid 1993.

<sup>7</sup> C. Pavese, *El oficio de vivir*, op. cit., p. 290.

<sup>8</sup> Cf. J. Kerouac, *Visiones de Cody*, Grijalbo, Barcelona 1987.

Este «no lo espero» es evidentemente una opción, una elección sugerida ciertamente por una experiencia dolorosa; pero la negación no abarca, no da razón de todos los factores que están en juego. Lo que he llamado la aspiración imposible, más que una clara opción negativa, es frecuentemente como un pararse perdido en el umbral del final verdadero, como estar prisionero de un interrogante que renueva continuamente su herida original. Ya hemos citado la poesía de Leopardi *Sobre el retrato de una hermosa mujer*. Lo que nos interesa ahora es la dramática conclusión de esta evocación realista y fascinante: «Misterio eterno / de nuestro ser»<sup>9</sup>, exclama el poeta. Éste es el interrogante, el verdadero umbral anterior a la conclusión.

En Leopardi la negación es algo tan añadido, algo tan sobreañadido desde fuera a su fuerza evocadora de todos los factores del corazón humano, que paradójicamente resulta un testimonio positivo. Su «no» llega como una elección evidentemente injusta.

### 2) La realidad como ilusión

Me explicaré con una bellísima poesía de Montale.

«Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio, árido, veré, volviéndome, realizarse el milagro: la nada a mis espaldas, el vacío detrás  
de mí, con un terror de borracho.

Después como en una pantalla, se mostrarán de golpe árboles, casas, colinas por el engaño usual.

Pero será demasiado tarde; y me iré quedo  
entre los hombres que no se vuelven, con mi secreto»<sup>10</sup>.

Jamás he encontrado tan bien descrita la percepción de la contingencia de la realidad, es decir, del hecho de que la realidad no se hace por sí sola. La mayor evidencia que tiene un hombre adulto es que él no se hace a sí mismo: como ya he dicho, el hombre es aquel nivel de la naturaleza en el que ésta toma conciencia de sí, y se da cuenta de que no consiste en sí misma, de que las cosas no tienen consistencia por sí solas. Pues bien, esta experiencia es también el umbral del descubrimiento del hecho de la creación: que las cosas están hechas por Otro. Frente a la percepción de «la nada detrás de mí» hay dos posibilidades: o las cosas no se producen por sí solas, y están hechas por Otro, o son ilusiones y, por tanto, nada. ¿Cuál de las dos hipótesis es la que corresponde mejor a la realidad, no a una opinión nuestra, deducida quizá de la ideología corriente, sino a la realidad tal y como aparece en nuestra experiencia? Indudablemente la que mejor corresponde, la que es conforme a la experiencia, es la hipótesis de que la realidad está hecha por Otro: porque, aunque sea efímera e inconsistente, *existe*. Montale, a partir de su percepción vertiginosa («de borracho») de la inconsistencia, de la apariencia efímera de las cosas, en lugar de poner rumbo a ese reconocimiento razonable donde comienza toda experiencia religiosa verdadera y toda oración auténtica, se separa del impulso que le muestra la existencia de las cosas, niega un dato evidente, y se abandona a la negación desesperada. Y así es como lo descubrimos en su poesía *eligiendo* el «no»: su «no» es una opción trágica y triste.

<sup>9</sup> G. Leopardi, «Sobre el retrato...», vv. 22-23, en *Los cantos*, op. cit., p. 223.

<sup>10</sup> E. Montale, «Quizá una mañana caminando en un aire de vidrio», en *Huesos de sepia*, op. cit., p. 61.

### 3) La nada como esencia

La poesía de Montale refleja al hombre en el momento vertiginoso en que elige el abismo; pero ésta otra de Pavese es la descripción de la realidad del abismo.

«Eres como una tierra  
que nadie ha nombrado jamás. Tú no esperas nada  
a no ser la palabra  
que brotará del fondo  
como un fruto entre ramas.  
Un viento que te llega.  
Cosas secas y muertas  
que estorban y huyen con el viento. Miembros y palabras antiguas. Tú tiembles en  
verano»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> C. Pavese, «Tu sei come una terra», en *Poesie del disamore*, Einaudi, Turín 1994, p. 56.

He aquí la opción negativa: «Eres como tierra que nadie ha nombrado jamás». Existes y, por lo tanto, dependes de algo Último; entonces, para negar eso, tienes que renegar de ese «Tú», que es la palabra más natural que emerge de la profundidad de tus orígenes. Y es renegar de nuestra naturaleza el decir: «Tú no esperas nada». Por eso no hay para ti ninguna cosa viva: «Cosas secas y muertas», hojas sin ramas ni tronco, conforme a la idea bíblica del salmo en la cual, sin Dios, todo es polvo para el hombre y cada grano de ese polvo está puramente yuxtapuesto al otro, sin nexo alguno entre ellos. «Miembros y palabras antiguas»: no hay cuerpo, no hay discurso; todo viene de un torbellino precedente, sin sentido. Y finalmente la contradicción que lo tritura todo, el torbellino ininterrumpido del abismo: «Tú tiemblas en verano». El verano es caluroso, y tú tienes frío, tiemblas, no puedes obrar ni construir. En efecto, el único calor que puede hacer que el pasado construya el presente es el reconocimiento de una plenitud de inteligencia y amor, una plenitud de «significado» en ese «fondo del que brota» todo, tal como exige la totalidad de la mirada de la conciencia humana.

### 3. La alienación

Para la tercera y última postura la vida tiene un sentido totalmente positivo, pero en ella se niega que este sentido contenga una verdad para la persona, que sea un sentido para la persona.

El ideal vital residiría en una hipotética evolución hacia el futuro a la que todos deberíamos concurrir como único significado que tiene la vida. La dinámica espiritual de la persona y el mecanismo con el que evoluciona la realidad social tendrían como finalidad ese futuro, y al fenómeno en su conjunto se le designa con esa palabra tan enormemente equívoca que es el *progreso*. Esta visión considera las preguntas fundamentales del hombre como un estímulo funcional en la edificación de ese progreso, casi como una especie de artimaña con la que la naturaleza te forzaría a servir a su irreversible proyecto.

Pero hay una objeción radical. Las preguntas fundamentales indican justamente la aparición en la naturaleza de la dimensión *personal* del hombre, de la originalidad irreductible de su *personalidad*. Esos interrogantes constituyen mi persona, se identifican con mi razón y mi conciencia, son el contenido de mi autoconciencia: su solución, la verificación de su significado, es algo que debe tocarme a *mí*, que me atañe directamente a *mí*. No habrán tenido respuesta si ésta no se me da a *mí*, si no es respuesta para *mí*.

Es imposible hacer que la respuesta a esas preguntas consista en una realización de la colectividad, en un hipotético futuro, sin disolver con ello la identidad del hombre, sin alienarlo en una imagen donde la trama profunda de las urgencias y exigencias de su yo quede sin contestar, frustrada. Esta trama profunda me constituye a mí del mismo modo que los tejidos forman el cuerpo: sería como disolver la identidad irreductible de mi cuerpo. Las preguntas *son* mi yo; y en la solución «progresista» ese yo no tiene

respuesta, queda alienado. Se trata de una solución que no se adecua a los factores en juego, y que, por tanto, es irrazonable. Tendría que destruirse el yo para que la evolución de la realidad tuviera lugar.

Pero eliminar el factor principal y fundamental, que es el yo, disolviéndolo, no es resolver nada: es eliminar el factor más incómodo y decisivo. Prefiero que sean las palabras de Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov*, las que expresen esta evidencia racional:

«Según mi pobre inteligencia terrena, euclídea, yo sólo sé que el sufrimiento existe y que los culpables no existen, que cada cosa deriva simple y directamente de otra, que todo pasa y todo se equilibra. ¡Pero éstas no son más que tonterías euclídeas, lo sé bien, y no puedo contentarme con vivir basándome en semejantes tonterías! ¿Qué me importa que no existan culpables, que cada cosa derive simple y directamente de otra y que yo lo sepa? Necesito una recompensa; si no, me destruyo. Y una recompensa no en el infinito, quién sabe dónde y cuándo, sino aquí, en la tierra, y quiero verla con mis ojos.

Yo he creído y por eso también yo quiero ver. Y si en ese momento hubiera muerto ya, me tendrán que resucitar, porque si todo sucediera sin mí sería demasiado vil.

¡No he sufrido para abonar con mis culpas y mis sufrimientos una armonía futura en favor de Dios sabe quién!

Quiero ver con mis ojos al gamo jugando junto al león; y al asesinado alzarse de nuevo y abrazar al asesino. Quiero estar allí también yo, cuando todos sepan por fin por qué las cosas fueron de este modo»<sup>12</sup>.

Esto es razonable, pues tiene en cuenta todos los factores de la situación, aunque la solución planteada esté fuera del alcance de una comprensión e imaginación adecuadas, porque se trata de un acontecimiento que supera los límites de la experiencia existencial, del aquí y ahora.

Quisiera subrayar dos observaciones:

1) Que haya un nexo original, profundo, entre el proceso de afirmación de mi persona – mi camino personal– y el destino del mundo, el incremento del cosmos, el camino de la humanidad como pueblo hacia su último designio, es una verdad grande, que se encuentra afirmada sobre todo en la idea cristiana de *mérito*. En el concepto cristiano de mérito el hombre se adecua a su destino y crece hacia él en la medida en que su acción «mueve» el mundo, en que es «para» el mundo, en que lo edifica, en que edifica a la humanidad. Y su acción «mueve» el mundo y edifica a la humanidad si es «ofrecida» a Dios, es decir, si se realiza en función del designio total de Dios sobre el mundo. «¿Es acaso el vivir el objeto de la vida? [...] ¡No vivir, sino morir [...] y dar lo que tenemos sonriendo! ¡Esa es la alegría, ésa es la libertad, ésa es la gracia, ésa es la juventud



eterna!»<sup>13</sup>, dice Ana Vercors ante el cadáver de su hija Violaine en el drama de Claudel *La Anunciación a María*. Y añade: «¿Qué vale el mundo comparado con la vida? ¿Y de qué sirve la vida, sino para darla?»<sup>14</sup>.

En cambio, ¡qué abstracción tan inhumana se percibe en la postura de Diderot en la *Enciclopedia* del siglo de las luces!:

«¡Oh posteridad santa y sagrada, sostén de los oprimidos y de los infelices! Tú que eres justa, tú que eres incorruptible, tú que revelarás al hombre bueno y desenmascararás al hipócrita, idea consoladora y cierta, no me abandones. La posteridad es para el filósofo lo que es para el religioso el otro mundo»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, en *Obras completas*, vol. 3, Aguilar, Madrid 1968<sup>2</sup>, p. 202.

<sup>13</sup> P. Claudel, *La Anunciación a María*, Ediciones Encuentro, Madrid 1991, p. 151.

<sup>14</sup> *Ib.*

Parece que hubiéramos regresado a la época más primitiva que se pueda imaginar: cuando Dios, para explicar a Abrahán su predilección, le promete una larga descendencia. Pero estamos muy lejos de aquel tiempo. Y, sin embargo, es la misma postura: ¡con palabras menos fogosas hoy se nos dice que el fin de todas nuestras energías es disolvernó para el progreso del futuro!

2) ¿Quién administra ese progreso hacia el futuro? Los poderosos, los que tienen para ello la fuerza y la circunstancia que otros no tienen: los ricos de hoy, que ya no nacen del esfuerzo de crear quizá una empresa, sino que nacen de la astucia para hacer carrera en el partido o en el uso de una herencia. También desde este punto de vista se produce una alienación, una pérdida innoble de nosotros mismos.

La rebelión contra esta alienación es precisamente la cualidad que ha dotado de una gran nobleza al renacimiento espiritual ruso de estos últimos decenios, no obstante el riesgo continuo de la clandestinidad y la persecución con el fin de disolverlo. He aquí un ejemplo de la oposición rebelde de un poeta:

« ‘¡Viva el progreso en nombre del hombre!’

Maldigo y detesto el pseudo-progreso.

Me queman la boca los términos técnicos

aunque yo les diera un alma y la voz;

maldito, porque una mujer en el futuro

preguntará, masticando píldoras sintéticas:

‘En el Voznesenski, tercer volumen,

¿qué tipo de animal es el ciclotrón?’

Rápidamente respondo: ‘Sus huesos oxidados han terminado como un cabriolé, por espantar’.

Los técnicos y las potencias están  
sujetos a la muerte y al olvido.  
Una sola cosa dura en la tierra  
como la luz de la estrella apagada que brilla todavía: antaño la llamaban *alma*»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> D. Diderot, *Oeuvres* (edición de J. Assézat y M. Tourneux), Herman, París 1875-79, vol. XVIII, p. 101.

Churchill, al terminar la Segunda Guerra Mundial, cuando fue invitado a América para un viaje triunfal como salvador de la civilización, visitó el Instituto de Tecnología de Boston. El director del Instituto hizo un gran discurso en el que exaltó el valor definitivo de esta civilización que ya casi había alcanzado su último objetivo: dominar también al hombre del mismo modo que dominaba ya todo lo demás, en el sentido de poder programar sus pensamientos y sus sentimientos; y así no podría nacer en adelante un nuevo Hitler. Churchill se levantó y dijo textualmente: «El decano de los estudios humanísticos ha hablado con veneración de la capacidad científica que nos está acercando al control de los pensamientos humanos con precisión. Me alegraré mucho de estar muerto antes de que esto suceda»<sup>17</sup>. La política de hoy está gobernada por este tipo de cultura en todo el mundo. Por eso es necesaria una revolución en defensa del ser humano, y ésta sólo puede tener un signo: el signo religioso, el auténticamente religioso; y por lo tanto, en primera línea, el cristiano auténtico.

Después del análisis de esta serie de posturas urge recordar de nuevo el valor dialéctico de nuestra denuncia: ninguna de ellas corresponde enteramente a los factores que la experiencia nos muestra que están en juego. Son sueños que olvidan lo primordial, lo primero, aquello de lo que se parte; son errores en los que la tensión o la pasión por el fin hace que se olviden los datos originales, el origen, y por eso hacen enloquecer. Todos tienen un aspecto justo, o un pretexto verosímil, al que, sin embargo, se le da un relieve desproporcionado.

Lo que dice Dostoyevski es la verdad más evidente: «La abeja conoce la fórmula de su colmena, la hormiga conoce la fórmula de su hormiguero, pero el hombre no conoce su propia fórmula»<sup>18</sup>. Porque la fórmula del hombre es su libre relación con el infinito, y por eso no cabe en ninguna medida y rompe los muros de cualquier morada en que se la quiera encerrar.

<sup>16</sup> A. Voznesenskij, *Oza*, XII, vv. 17-32, Moscú 1983.

<sup>17</sup> «In this introductory address, Dr. Burchard, the Dean of Humanities, spoke with awe of ‘an approaching scientific ability to control men’s thoughts with precision’. I shall be very content, personally, if my task in this world is done before that happens» (Discurso pronunciado por W. Churchill el 31 de marzo de 1949 en el Massachusetts Institute of Technology [MIT], publicado en *MidCentury*, de John Ely Burchard).

Las preguntas y las evidencias que constituyen nuestro «corazón» (o la «experiencia elemental») son la huella existencial de esa libre relación con el infinito.

<sup>18</sup> Cf. F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, op. cit., p. 240.

## Capítulo Octavo CONSECUENCIAS DE LAS ACTITUDES IRRAZONABLES ANTE EL INTERROGANTE ÚLTIMO

Las seis categorías de posturas de las que hemos hablado tienen en común una devaluación de las preguntas, un vaciamiento de la consistencia y del espesor de esas preguntas, de esos interrogantes que hemos reconocido como expresivos de la originalidad específica del hombre. El extravío del significado, como consecuencia del vaciamiento o de la reducción de las preguntas, acarrea consecuencias culturalmente graves.

El hombre pierde el control de sí, de la entereza de sus factores. Es como si fuera un conductor que pierde el control de su coche y éste le apresara en los dinamismos previamente originados por él, o mejor, le tomara la delantera en una carrera sin dirección y expuesta a cualquier choque.

La primera consecuencia es una ruptura con el pasado; la segunda, la soledad del hombre en su situación concreta; y la tercera, una eliminación de la libertad como característica antropológica y social.

### *1. La ruptura con el pasado*

La pérdida del significado tiende a la anulación de la personalidad, ya que la personalidad del hombre adquiere densidad y consistencia justamente como exigencia, intuición, percepción y afirmación del significado.

Un perro se restriega contra la parte trasera de un coche sin comprender el significado que éste tiene, es decir su valor de uso, su finalidad. También un hombre podría jugar con un coche sin poseerlo, porque sólo tendrá capacidad de poseerlo cuando haya comprendido su significado. Sin comprender el significado de una cosa, ésta permanece extraña a nosotros. El hombre está como entumecido frente a ella, no es capaz de comprenderla y, por eso, no es capaz de utilizarla.

La pérdida del significado trae, pues, consigo un abatimiento de la personalidad y, como consecuencia, ese hundimiento de la personalidad desenfoca el sentido del pasado.

Quisiera explicar esto con una analogía. Sin conocer el significado de un instrumento que se tiene delante, ¿cómo puede uno manejarlo? Como lo manejaría un niño, es decir, jugando: jugaría con él.

¿Qué es lo que caracteriza a este «jugar» con un objeto? Que el nexo entre la persona y el objeto está determinado por una finalidad que es inadecuada a dicho objeto (excepto que haya sido creado para el juego o destinado a ello, evidentemente); por tanto, no es

una relación inteligente, no está ordenada, controlada y encauzada. Un niño que juega con una máquina fotográfica tiene como criterio de su relación con ese objeto la pura reacción instintiva; impresionado por el reflejo de la luz sobre la lente, se mira en ella, le atrae el enigma de saber lo que está dentro de la caja, la abre, saca las piezas y, al final, termina rompiéndola. De manera parecida, el hombre que pierde el significado de su vida, la respuesta a sus preguntas fundamentales, no se puede decir que juegue con el mundo —porque la vida es demasiado dramática y, en última instancia, trágica, y por eso la palabra «jugar» valdría sólo para algunos casos o en determinados momentos —, pero sí podemos usar la palabra antes citada: «reaccionar»; el hombre reacciona. El criterio de su vinculación con la realidad es la reacción instintiva, la falta de reflexión.

La reactividad, convertida en criterio de relación, corta los lazos con la riqueza de la historia y de la tradición, es decir, corta los lazos con el pasado. Precisamente por la ausencia de un significado reconocido, perseguido y querido que, de algún modo, reúna y compagine todos los factores presentes, por la ausencia de ordenación a un significado de todos los asuntos, si la reacción instintiva se pone por delante produce como primera cosa un corte con el pasado. La pura reactividad bloquea el nexo con la historia, corta los lazos con todo lo que se ha construido hasta el momento. Veamos este documento de la literatura china, a caballo entre los siglos VIII y IX, que podría haberse escrito hoy.

«Ciertamente, eran muchos los males  
que sufrían los hombres en la antigüedad.  
Pero vinieron los sabios. Estos  
enseñaron (a los hombres) el principio  
de la mutua convivencia y del mutuo  
apoyo. Hicieron a sus soberanos  
y a sus maestros. Pusieron en fuga  
a los reptiles, las serpientes y las fieras, y establecieron (el primado) del hombre. Para  
aquellos  
que tenían frío hicieron vestidos;  
para aquellos que tenían hambre hicieron  
de comer; para aquellos que habitaban  
sobre árboles... o en las cavernas...  
hicieron casas. Instruyeron a los obreros  
para que (construyeran) utensilios; a los  
comerciantes para que hicieran cambios  
con aquellas cosas que tenían y aquellas  
que necesitaban; a los médicos para que usaran las medicinas... (Inculcaron) el  
reconocimiento hacia los benefactores;  
(instituyeron) normas que asignasen a  
cada uno su puesto. (Crearon) la  
música que disipara la tristeza

acumulada en el corazón, el gobierno que sacudiera la negligencia, los castigos que doblegasen la obstinación. Y puesto que los hombres se engañaban recíprocamente los sabios les dieron... medidas, litros, pesos y balanzas para dar fe en las ventas.

Y ahora hay gente que dice:

‘... rompamos las medidas, rompamos las balanzas y el pueblo no tendrá ya por qué disputar’.

Los antiguos queriendo poner de manifiesto la fuerza de la inteligencia, antes gobernaban su Estado; pero para gobernar su Estado, antes, organizaban su familia; pero para organizar su familia, antes cuidaban de su conducta; pero para cuidar la conducta, antes educaban su corazón; pero para educar el corazón, antes rectificaban sus intenciones...

Los principios (de las leyes antiguas) se entendían fácilmente y se ponían... en práctica...

Hoy (por el contrario) se quiere exaltar las leyes de los bárbaros, es más, se prefieren a aquellas (antiguas)... Hoy aquellos que pretenden (innovar) rechazan el Estado y la familia, y suprimen las relaciones naturales, de modo que el hijo no respete ya al padre, el súbdito no se someta ya (a la ley)...

Pero entonces, ¿qué hay que hacer?

Es necesario que los hombres obren como verdaderos hombres... y sean (nuevamente) instruídos en la doctrina (antigua)...

Esperemos que así sea»<sup>1</sup>.

Hoy se tiene el coraje de plantear esta destrucción del pasado como ideal. Es una alienación generalizada .

Pero, si se desenfoca el sentido del pasado y el presente aparece y se afirma como pura reacción instintiva, se está volviendo estéril también la fecundidad del futuro. Porque ¿con qué fabricamos el futuro? Con el presente. Pero el presente, que es este instante, este momento, ¿en qué lugar encuentra la energía, las imágenes, las riquezas, la abundancia de sentimientos con los que construir el futuro? ¿Dónde los encuentra? ¡Cuán superficial es el espesor de la acción que nace como pura reacción de cada instante! Pero, en última instancia, esto ni siquiera se puede concebir, porque la misma reacción del instante me obliga a reconocer que yo, para reaccionar *ahora*, tengo que usar una cosa que me han dado en el pasado: mi carne, mis huesos, mi inteligencia, mi corazón. Por eso, la fuerza de la construcción futura es la energía, la imaginación y el coraje del presente; pero la riqueza del presente viene del pasado.

Se trata del momento misterioso en que esta riqueza del pasado se concibe de nuevo, se repiensa, en una imagen ciertamente provocada por ella misma, que esa propia riqueza hace posible, pero que pasa a través de ese misterio de la originalidad de mi presente que es, como ya hemos observado, mi libertad. Mi libertad es siempre algo presente. Pero el contenido está en el pasado, la riqueza está en el pasado. Cuanto más potente es la personalidad de uno, más capaz es de recuperar todo el pasado; y cuanto más infantil es uno más se olvida de lo anterior, e incluso menos capaz de usarlo cuando se acuerda de ello.

Un escritor del Samizdat, la literatura clandestina soviética, dice: «Sabemos bien que la falsedad de todas las revoluciones reside en el hecho de que son fuertes y concretas al condenar y al destruir, pero son absolutamente débiles y abstractas al construir y al crear»<sup>2</sup>. Es decir, son impotentes, impotentes frente al futuro, porque han cortado los lazos con el pasado, negándose a verlo como tejido unitivo de ese presente del que se preocupan tanto. Porque igual que el hombre es uno también la historia es una, y la fuerza de la empresa de ahora radica en todo lo que la ha precedido.

<sup>1</sup> Han-yü (768-824), *Fragmentos de doctrina china*.

## 2. Incomunicabilidad y soledad

*Incomunicabilidad.* Pero este desenfoque del sentido del pasado, que vuelve estéril la fecundidad del futuro, reduce de un modo vertiginoso el diálogo y la comunicación humana. El pasado, en efecto, es el humus en el que echa sus raíces el diálogo.

Es uno de los conceptos fundamentales de Solzenitsin, que expresa de un modo fascinante cuando habla del pueblo ruso como de una realidad en la que «la memoria del pueblo está reducida a pedazos»<sup>3</sup>. Ahora bien, la memoria de uno mismo reducida a pedazos significa el empobrecimiento, la perversión, el debilitamiento, la esterilización del yo.

<sup>2</sup> Anónimo A. B., «La via per cambiare», en *Samizdat: cronaca di una vita nuova nell'Urss*, R. C. Edizioni «La Casa di Matriona», Milán 1975, p. 156.

¿Hay algo que sea más vivo y caluroso, como expresión comunicativa de mi personalidad, que lo que recuerdo del pasado? Es justo en ese recuerdo donde mi compromiso con el presente y mi responsabilidad como perspectiva ante el futuro encuentra apoyos, luces, paradigmas, auxilios, evidencias. La memoria del pueblo está reducida a pedazos; y por eso el pueblo es una aglomeración de «gente forzada a la incomunicación, porque está incapacitada para recordar», dice todavía el autor ruso. Son afirmaciones que van derechas como una espada a la raíz de la enfermedad mortal que tiene la humanidad de hoy, el hombre actual.

La comunicación y el diálogo ¿dónde surgen?, ¿de qué brotan? El diálogo y la comunicación surgen de la experiencia, cuya profundidad radica a su vez en la capacidad

de la memoria: cuanto más cargado estoy de experiencia más capaz de hablarte soy, más capaz de comunicar contigo, de encontrar en tu postura, sin importarme lo árida que sea, una conexión con lo que tengo dentro de mí. Diálogo y comunicación humana tienen su raíz en la experiencia. En efecto, la endeblez de la convivencia personal, la aridez de la convivencia en las comunidades, ¿a qué se debe sino al hecho de que muy pocos pueden decir que estén comprometidos con la experiencia, con la vida entendida como experiencia? Es la falta de compromiso con la vida como experiencia lo que hace que se charlootee y no se hable. La ausencia de diálogo verdadero, esta aridez terrible que hay en la comunicación, esta incapacidad de comunicar, crecen sólo en paridad al chismorrear.

Pero, para comprender mejor la dinámica capaz de producir participación y comunicación, voy a insistir en dos notas:

a) La experiencia está guardada por la memoria. La memoria consiste en custodiar la experiencia. Mi experiencia, por tanto, tiene que guardarse en la memoria, porque yo no puedo dialogar contigo si mi experiencia no está custodiada dentro de mí, no está protegida en mí como un niño en el seno de su madre, y vaya creciendo así dentro de mí a medida que pase el tiempo.

<sup>3</sup> Cf. en particular A. Solzenitsin, *Il mio grido. Discorso del premio Nobel*, Sicula Editrice, Noto 1973, pp. 51-52: «Pero ¡ay de aquel país cuya literatura está amenazada por la intervención del poder! [...] es la sofocación del corazón de una nación, la destrucción de su memoria. La nación deja de estar atenta a ella misma, se la despoja de su unidad espiritual y, a despecho de una lengua supuestamente común, sus ciudadanos dejan bruscamente de comprenderse unos a otros».

b) La experiencia debe ser verdaderamente tal, es decir, tiene que ser algo juzgado por la inteligencia; de otro modo la comunicación se convierte en chismorrear palabras o vomitar lamentos. ¿Y qué hace la inteligencia para juzgar la experiencia? Confrontar siempre su contenido expresivo con las exigencias que constituyen nuestra humanidad, con la «experiencia elemental», porque la experiencia elemental es la inteligencia actuando en su misma esencia.

Resumiendo, hemos dicho que la pérdida del significado que se produce al asumir alguna de las posturas aludidas desenfoca, anula la personalidad, porque la personalidad arranca en su conciencia de un significado que le permite poseer —es decir, ordenar a ese significado la totalidad de los elementos con que uno se topa— aquello con lo que se encuentra en toda su realidad.

La anulación de la personalidad desenfoca a su vez el sentido del pasado, porque el presente se abandona a la reacción instintiva, y la reactividad corta los lazos con la tradición y con la historia, matando la fecundidad que impulsa hacia el futuro (aunque pueda permanecer como rabia, una rabia vacía: «¡Flegiás, Flegiás, tú gritas al vacío!»<sup>4</sup>).

Esta reactividad instintiva reduce la capacidad de diálogo y de comunicación, porque

diálogo y comunicación tienen sus raíces en la experiencia, custodiada y —por consiguiente— madurada en la memoria y juzgada por la inteligencia, esto es, juzgada según las características y las exigencias que constituyen nuestra humanidad.

*Soledad.* La incomunicabilidad, esa dificultad para el diálogo y la comunicación, vuelve a su vez más trágica la soledad que el hombre experimenta frente a su propio destino. Frente a un destino carente de significado el hombre experimenta una soledad terrible. La soledad, en efecto, no es estar solo, sino vivir con ausencia de significado. Se puede estar en medio de millones de personas y estar solos como perros, si la presencia de esas personas no tiene significado alguno.

<sup>4</sup> Dante, *Infierno*, canto VIII, v. 19.

La soledad que acusamos en la vida comunitaria denuncia que se está presente en esa vida sin inteligencia del significado. Se está en ella sin reconocer lo que nos une, y entonces el más mínimo desaire se convierte en una objeción que derriba todo el andamiaje de la confianza.

Al contrario, cuando uno tiene conciencia de la adecuación del motivo por el que está junto a los demás, aunque todos estén distraídos o sean incomprensivos, no estará en absoluto solo. Cuando, como me ha sucedido tantas veces, entro en una iglesia en un país extranjero, sin conocer a nadie ni tampoco la lengua, la conciencia del significado común que compartimos me permite no estar solo, convierte mi gesto en algo rico, denso, firme.

La incomunicabilidad aumenta el trágico sentido de soledad que tiene el hombre *moderno y contemporáneo* frente a un destino sin significado.

Pero la incomunicabilidad, además de incrementar esta soledad personal, le da un realce exterior, llegando a configurar un *clima social exasperante*, que es el rostro tristemente característico de la sociedad de hoy.

Y así el corazón está roído por la esclerosis, es decir, por la pérdida de la pasión y el gusto de vivir. Pues el atractivo verdaderamente consistente que tiene vivir viene del pasado (¡qué respiro da leer una página de Homero o repetir de memoria versos de Virgilio o acordarse de la trama de una tragedia de Sófocles!). La consistente atracción que ejerce en nosotros el presente proviene de la riqueza de la que está cargado, por tanto viene de la herencia del pasado; en caso contrario se debilita enormemente, como débil y árida es la fuerza atrayente de la pura reactividad instintiva.

La vejez a los veinte años e, incluso, antes, la vejez a los quince años: ésta es la característica del mundo de hoy.

El gran Teilhard de Chardin nos recuerda esta verdad tremenda: «El mayor peligro que



puede temer la humanidad de hoy no es una catástrofe que le venga de fuera, una catástrofe cósmica, no es tampoco el hambre ni la peste; es, por el contrario, esa enfermedad espiritual, la más terrible porque es la más directamente humana de las calamidades, que es la pérdida del gusto de vivir»<sup>5</sup>.

En tal situación, el individuo se encuentra cada vez más *vulnerable* dentro del tejido social. Es el resultado más peligroso de la soledad.

En *El compañero*, Cesare Pavese refleja esta dramática vulnerabilidad: «Todos buscan al que escribe, todos quieren hablarle, todos quieren poder decirle mañana ‘sé cómo estás hecho’ y servirse de él, pero ninguno le ofrece un día de simpatía total, de hombre a hombre»<sup>6</sup>. Lo mismo atestigua esta espeluznante poesía de Chudakov, un poeta ruso clandestino:

«Cuando gritan  
‘¡hombre al agua!’  
el transatlántico, grande como una casa, se para al instante  
y al hombre  
lo pescan con las sogas.  
Pero, cuando  
fuera de a bordo está el alma del hombre, cuando se ahoga  
en el horror  
y en la desesperación,  
ni siquiera su propia casa  
se para,  
sino que se aleja»<sup>7</sup>.

El individuo se encuentra cada vez más vulnerable dentro del tejido social, a merced de las fuerzas incontroladas del instinto y del poder. La soledad llega a ser tan grande que el hombre se siente reducido a pedazos, desgarrado por mil solicitudes anónimas. He encontrado esta otra poesía clandestina rusa, muy persuasiva como imagen de lo que vengo diciendo:

«Si no has estado en un campo de concentración, si no te han torturado,  
si tu mejor amigo no ha escrito una carta anónima contra ti. Si no has sido arrastrado  
fuera de un montón de cadáveres salvándote milagrosamente del fusilamiento,  
si no conoces la teoría de la relatividad  
y del cálculo tensorial,  
si no sabes correr en moto a 200 por hora,  
si no has matado a tu amada ejecutando la orden de un extraño,

<sup>5</sup> Cf. Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, parte III, 3.2.b., Taurus, Madrid 1965, p. 279.

<sup>6</sup> C. Pavese, «Dialoghi col compagno - Paesi tuoi», en *Saggi letterari*, Einaudi, Turín 1968, p. 235.

<sup>7</sup> S. Chudakov, «Quando gridano...», en VV. AA., *Testi letterari e poesie. Da riviste clandestine dell'URSS*, Jaca Book, Milán 1966, p. 43.

si no sabes procurarte semiconductores de radio-receptores, si no logras, olvidándote de ti mismo, gritar ‘hurra’ con todos los demás,

si no consigues escapar en dos segundos de una explosión atómica,  
si no sabes vestirse ahorrando en el comer,  
si no consigues vivir en cinco metros cuadrados  
y no juegas ni siquiera al basket-ball,  
¡entonces no eres hombre del siglo XX!»<sup>8</sup>.

¡Es la desintegración!

### 3. *Pérdida de la libertad*

*La percepción de la libertad.* He terminado diciendo que el individuo está cada vez más a merced de las fuerzas más incontroladas del instinto y del poder: es la desaparición de la libertad. Quisiera detenerme un poco aquí, aunque la integridad del discurso no parezca exigirlo.

En efecto, quiero llamar la atención sobre una cuestión de método, porque si yo preguntara qué es la libertad, la gran mayoría respondería conforme a imágenes, definiciones o sensaciones determinadas por la mentalidad común.

La definición de las palabras más importantes de la vida, si está determinada por la mentalidad común, asegura una esclavitud total, una alienación total. ¿Qué es el amor entre el hombre y la mujer, qué es la paternidad y la maternidad, qué es la obediencia, la compañía, la solidaridad y la amistad, qué es la libertad? Todas estas preguntas provocan en la mayoría de la gente una imagen, una opinión o una definición que están tomadas literalmente de la mentalidad común, es decir, del poder.

<sup>8</sup> A. Michailov, «Se non sei stato in campo di concentramento...», en VV. AA., *Testi letterari...*, op. cit., p. 218.

Es una esclavitud de la que no vamos a liberarnos automáticamente; sólo nos podemos liberar mediante una ascesis. Como ya hemos dicho, la ascesis es una aplicación que el hombre hace de sus energías en un trabajo sobre sí mismo, sobre su propia inteligencia y su propia voluntad.

Este es el comienzo de la libertad, como decían los antiguos: «Intellectus cogitabundus initium omnis boni»<sup>9</sup>: una inteligencia aplicada es el comienzo de todo bien. Pero la inteligencia aplicada intuye un método; de otro modo no puede ni siquiera caminar, porque el método es el camino. Por tanto, ¿cómo haremos para saber qué es la libertad? Las palabras son signos con los que el hombre identifica una experiencia determinada: la palabra amor especifica una experiencia determinada, y la palabra libertad especifica otra experiencia determinada.

Una experiencia es descrita, ante todo, por el adjetivo correspondiente, porque el adjetivo es la descripción veloz y sumaria de una experiencia vivida; el sustantivo es como un intento de definición posterior que deriva del adjetivo. Así, para entender qué es la libertad debemos partir de la experiencia que tenemos al sentirnos *libres*. ¿Cuándo nuestra experiencia natural, juzgada según las evidencias y exigencias elementales, hace que nos sintamos libres?

Tú, hija, vas a tu padre y le dices: «¿Me dejas ir este fin de semana con mis compañeros?». Tu padre, atareado con tantos trabajos y otras cosas, ha sido siempre de la idea de que el hombre moderno debe dejar hacer todo a sus hijos; por eso, nunca te ha dicho una sola vez que no desde hace mucho tiempo. Aquella tarde está enfadado con la secretaria y te dice: «¡No, no vas!». Es imposible que no te sientas vejada, aprisionada, ahogada, sin libertad. Al contrario, si tú ibas dudosa respecto a lo que podía suceder y, al preguntarle, tu padre te dice «Sí, vete», cuanto más fuerte fuera el deseo que tenías, mayor será tu experiencia de libertad, y más aún cuanto más incierto fuera el pronóstico.

<sup>9</sup> Cf. entre otros san Agustín, *De Civitate Dei*, XIX, 1, 3.

Experimentalmente, nosotros nos sentimos libres cuando se produce la satisfacción de un deseo. La libertad se manifiesta como una experiencia en nuestra existencia consistente en la respuesta a una necesidad o la realización de una aspiración, como cumplimiento del deseo. Y en este sentido es verdad la frase corriente: «Ser libre es hacer lo que te dé la gana».

Pero no se trata sólo de ser libre un fin de semana, o una tarde, de ser libre en cien, doscientas, mil ocasiones, sino *siempre*: se trata de ser libre, libre, es decir, de gozar *la libertad*, no de un momento de libertad... Según lo que la experiencia nos indica, está claro que la libertad se presenta a nosotros como la satisfacción total, la realización plena del yo, de la persona, su perfección completa. Es decir, la libertad es la capacidad del *fin*, la cabida de la totalidad, la capacidad de la *felicidad*.

La plena realización de uno mismo: esto es la libertad. La libertad es para el hombre la posibilidad, la capacidad y la responsabilidad de completarse, es decir, de alcanzar su propio destino. La libertad es llegar a compararse con el destino: es esta aspiración total al destino. De tal modo que la libertad es la experiencia de la verdad de nosotros mismos.

Por eso decía el Señor: «La verdad os hará libres»<sup>10</sup>. Si Dios es la verdad, yo puedo decir a Dios que «mi verdad eres Tú, mi yo eres Tú», según la fórmula de Shakespeare en *Romeo y Julieta*: «Tú eres yo, yo soy tú»<sup>11</sup>. La verdad de mí mismo es Otro: la plenitud de mi ser eres Tú, mi significado eres Tú. Por lo tanto, la libertad es la capacidad de Dios.

Mucho más que una capacidad de elección, la libertad, en profundidad, es una dedicación total, humilde, apasionada y fiel a Dios en la vida cotidiana. «Dios, amante de la vida», dice la liturgia<sup>12</sup>.

La fe es, pues, el gesto fundamental de libertad, y la oración es la constante educación del corazón, del espíritu, en la autenticidad humana, en la libertad; porque fe y oración son el reconocimiento pleno de esa Presencia que constituye mi destino, y en depender de ella consiste por consiguiente mi libertad.

<sup>10</sup> Jn 8,32.

<sup>11</sup> Cf. W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, acto II, escena II.

<sup>12</sup> Cf. Sb 11,26.

Existencialmente esta libertad no es aún completa; en la existencia está en tensión hacia su cumplimiento, es una tensión y una adhesión progresiva al ser, está en devenir.

*Precariedad de la libertad.* Caigamos bien en la cuenta de la esencia original de la libertad. Vamos a representar toda la realidad experimentable con esta figura:

*Figura a*

Dentro de ella no hay nada. Ahora la misma figura tiene un puntito:

X

• •

*Figura b Figura c*

Este puntito eres tú, soy yo. Antes no existías, y ahora existes. Pero, ¿qué quiere decir hablar de libertad si este punto antes no existía y aparece *sólo* como un momento que emerge, como un golpe de mar pasajero en todo ese enorme oleaje, en ese gran torrente que forman el mundo y la historia (representados por el círculo)? Si este punto naciera solamente como parte de esa realidad en devenir, como resultado de sus antecedentes físicos y biológicos, no tendría ningún derecho frente a ella; esa realidad podría hacer lo que quisiera con él, como un torrente impetuoso con una piedra.

Pero, ¡atención! Este mundo, esta realidad, en su nivel humano se llama *humanidad*. Y la humanidad es todavía un concepto abstracto, porque la humanidad en concreto se llama *sociedad*.

Pero la sociedad es un determinado orden orgánico. Y es el *poder* lo que mantiene ese orden. De hecho, los gobiernos consiguen dar forma a la sociedad gracias al poder que poseen.

Entonces, ese punto (¡es decir, tú, yo!) no tiene ningún derecho frente al poder, ninguno, porque el poder es la expresión prevaleciente de un determinado instante del flujo histórico. Cualquier concepción panteísta, materialista, biologista o idealista del hombre lleva necesariamente a estas conclusiones; en este sentido, Hitler o Stalin son la misma

cosa. El poder es lo que emerge de la fuerza de la realidad en este instante. Si, para servir a la historia, el poder está persuadido de tener que matar a todos los judíos, de acuerdo con esas concepciones haría muy bien en matarlos a todos o en usarlos como conejillos de indias.

Toda la realidad de nuestra época tiene esta clave en el fondo: que el Estado es la fuente de todo derecho; el Estado liberal o marxista, da lo mismo.

Hace dos mil años, el único sujeto que tenía reconocidos todos los derechos humanos era el «civis romanus». Pero el «civis romanus» ¿quién lo establecía? Era el poder el que determinaba quien era el «civis romanus».

Uno de los mayores juristas romanos, Gayo, distinguía tres tipos de utensilios que el «civis», es decir, el hombre que disfrutaba de todos los derechos, podía poseer: los utensilios que no se mueven ni hablan, las cosas; los utensilios que se mueven y no hablan, es decir, los animales; y los utensilios que se mueven y hablan, los esclavos<sup>13</sup>. Se ve la ausencia total de la libertad como dimensión esencial de la persona.

<sup>13</sup> Cf. Gayo, *Institutionum Commentarii quattuor*, II 12-17. Una distinción equivalente queda expresada también en Marco Terencio Varrón, *Rerum rusticarum libri tres*, I, 17.

Si se lee la definición de la educación que da el más famoso pedagogo soviético, Makarenko, se intuye con horror la teorización consiguiente de un Estado, representado por los jefes del partido, que tiene el derecho de poseer y manejar al hombre como un mecánico a una pieza de su coche: «La educación es la cadena de montaje de la que saldrá el producto de comportamiento adecuado a las exigencias de quienes orgánicamente incorporan e interpretan el sentido del devenir histórico»<sup>14</sup>. «Quienes orgánicamente incorporan e interpretan el sentido del devenir histórico» son los que poseen el poder en cada momento: se trata, por tanto, de una total alienación de la persona humana en la concepción ideológica de la sociedad que esgrime el poder.

El premio Nobel de poesía 1984, Czeslas Milosz, denunciaba con tristeza:

«Se ha conseguido hacer creer al hombre que si vive es sólo por gracia de los poderosos. Dedícate, por tanto, a beber café y a cazar mariposas; a quien ame la res pública se le cortarán las manos»<sup>15</sup>.

*Fundamento de la libertad.* Únicamente la Iglesia defiende en su tradición el valor absoluto de la persona, desde el primer instante de su concepción hasta el último momento de su ancianidad, incluso decrepita e inútil. ¿En qué se basa? ¿Cómo se las arregla el hombre para tener este derecho, este valor absoluto por el cual, aunque el mundo se desbarate, él mantiene el derecho de no descomponerse también? Porque lleva en sí algo que le da ese derecho, tiene dentro algo que le permite juzgar al mundo en el que nace.

Si el hombre proviniera en su totalidad sólo de la biología de su padre y de su madre,

como un instante breve en el que todo el flujo de innumerables reacciones precedentes produjeran este fruto efímero, si el hombre fuera sólo esto, sería realmente ridícula, cómicamente ridícula, la palabra «libertad», la expresión «derecho de la persona», la misma palabra «persona». Una libertad así, sin fundamento, es *flatus vocis*: puro sonido que el viento dispersa.

<sup>14</sup> Cf. A. S. Makarenko, *Pedagogia scolastica sovietica*, Armando Editore, Roma 1960, pp. 13-14, 108.

<sup>15</sup> C. Milosz, «Consigli», vv. 18-21, en *Poesie*, Adelphi, Milán 1983, p. 116.

Sólo en un caso este punto que es el hombre individual y concreto sería libre de todo el mundo, libre hasta el punto de que ni el mundo entero ni todo el universo podría constreñirlo, sólo en un caso esta imagen de hombre libre es explicable: si se supone que ese punto no está constituido sólo por la biología de su madre y de su padre, que posee algo que no deriva de la tradición biológica de sus antecedentes inmediatos, sino que está *en relación directa con el infinito*, en relación directa con el *origen* de todo el flujo del mundo, de todo el «círculo», con esa X misteriosa que se encuentra por encima del flujo de la realidad (*figura c*), es decir, con Dios.

Es lo que dice el catecismo de san Pío X cuando afirma que «el cuerpo lo dan los padres, pero el alma la infunde directamente Dios»<sup>16</sup>. Más allá de la formulación escolástica, este «alma» indica exactamente que hay un *quid* en mí que no deriva de ningún factor de la fenomenología que se puede experimentar, porque no depende, no procede de la biología de mi padre y de mi madre; depende directamente del infinito, de aquello que está haciéndolo todo, todo el mundo. *Sólo* en la hipótesis de que exista en mí esta relación, el mundo podrá hacer de mí lo que quiera, pero no me vencerá, no me *despojará*, no me atará, porque yo seré más grande, seré *libre*.

En esto se fundamenta y se explica el derecho fundamental a la libertad de conciencia, a la capacidad y, por consiguiente, al deber, de juzgar y de obrar mediante una confrontación en última instancia personal con la verdad y con el bien.

He aquí la *paradoja*: la libertad es depender de Dios. Es una paradoja, pero clarísima. El hombre —el hombre concreto, yo, tú— antes no existía, ahora existe, y mañana no existirá: por lo tanto, depende. O depende del flujo de sus antecedentes materiales, y es esclavo del poder; o depende de Aquello que está en el origen del flujo de las cosas, *más allá* de ellas, es decir, de Dios.

La libertad se identifica con depender de Dios de una manera humana, esto es, con una dependencia que se reconoce y se vive. Mientras que la esclavitud es negar o censurar esta relación.

<sup>16</sup> Cf. san Pío X, *Catecismo de la doctrina cristiana*, I, III, 53. Cf. también Pío XII, *Humani generis*, Carta Encíclica, 12 de agosto de 1950: «La fe católica nos obliga a sostener que las almas han sido creadas de modo inmediato por Dios».

La conciencia vivida de esta relación se llama religiosidad. ¡La libertad consiste en la religiosidad! Por eso, la única rémora, la única frontera, el único límite a la dictadura del hombre sobre el hombre —ya se trate del hombre sobre la mujer, de padres con hijos, de gobierno y ciudadanos, de patronos y obreros, o de jefes de partido y estructuras a las que la gente está sometida—, la única rémora, la única frontera, la única objeción a la esclavitud del poder, la *única*, es la religiosidad.

Por eso quien detenta el poder, sea el que sea, familiar o colectivo, está siempre tentado a odiar la religiosidad verdadera, a menos que él mismo sea profundamente religioso. Así, por ejemplo, no existe nada en las relaciones entre hombre y mujer, entre chico y chica, que se tema y odie más, inconscientemente, que una religiosidad auténtica en el otro o en la otra, porque es un límite para poseerle, es un desafío a su posesión.

Recuerdo la impresión que me produjo hace algunos años un artículo del científico Julian Huxley aparecido en el *Corriere della Sera*, en la tercera página<sup>17</sup>. El artículo aparecía poco tiempo después de que la prensa hubiera hecho una gran campaña contra los neonazis, pues en algunas ciudades, como Milán, habían aparecido cruces gamadas y esvásticas sobre los muros. Se recordaba, naturalmente, Dachau y Auschwitz y la masacre del hombre, la negación de la civilización del ser humano. El artículo sostenía la posibilidad y la necesidad de crear una estirpe humana perfecta a través de un control de los nacimientos que eliminase todos los tipos imperfectos. ¿Quién establecería los criterios y los límites? En última instancia el poder. Exactamente el mismo sistema nazi.

Decía el gran Pasternak: «Adherirse plenamente a un ‘tipo’ es extinguir lo humano»<sup>18</sup>. Él tenía la imagen del hombre esclavo del poder. Sin defender su relación con Dios el hombre se queda a merced de las concepciones que son útiles al poder y que éste favorece drásticamente.

Con justicia el periodista Ronchey, citando a Soljenitsin en el *Corriere della Sera*, recordaba que el Macbeth de Shakespeare fue un criminal porque había matado a siete personas. Para matar a seis millones, o a sesenta millones, era necesario un multiplicador; pues bien, ¡este multiplicador del delito es la ideología, una concepción totalitaria del hombre favorecida por el poder!<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Cf. E. Montale, «Julian Huxley e il progresso biologico. Il traguardo dell’uomo», en *Corriere della Sera*, 27 de abril de 1949, p. 3.

<sup>18</sup> Cf. B. Pasternak, *El doctor Zhivago*, Círculo de Lectores, Barcelona 1995.

Cuando Lenin dice: «Esta es una hora en que no es posible escuchar música, porque la música da deseos de acariciar la cabeza de los niños, mientras que ha llegado el momento de cortársela»<sup>20</sup>, ¿es con estas concepciones como podemos afrontar la aventura de defender al hombre? Sin embargo, si el hombre, el individuo, no tiene una



relación directa con el infinito, todo lo que haga el poder es justo. Por eso Cristo en el Evangelio exaltaba su relación con los niños, con los enfermos, con los ancianos, con los pecadores públicos, con los pobres, con la gente señalada con el dedo, esto es, con la gente incapaz de defenderse socialmente. Lo que significaba que también el más incapaz de defenderse tiene un valor sagrado, absoluto; antes que quitarle un cabello sería mejor «atarse una rueda de molino en el cuello y arrojarse al fondo del mar»<sup>21</sup>. Y en ningún lugar se ha afirmado la dignidad absoluta del hombre con más perentoria dramaticidad que en la frase ya citada: «¿De qué te sirve ganar el mundo entero si te pierdes a ti mismo? ¿Qué dará el hombre a cambio de sí mismo?»<sup>22</sup>.

El antipoder es el amor; y lo divino es la afirmación de la capacidad de libertad que tiene el hombre, es decir, de su irreductible capacidad de perfección, de alcanzar la felicidad, de su irreductible capacidad de alcanzar al Otro, a Dios. Lo divino es amor. Como atestigua esta espléndida poesía de Tagore:

«En este mundo aquellos que me aman buscan por todos los medios tenerme atado a ellos.

<sup>19</sup> «Por fortuna, la naturaleza del hombre es tal que siente la necesidad de buscar una justificación de sus propias acciones. Las justificaciones de Macbeth eran frágiles y el remordimiento lo mató. Pero también Yago era un corderito: la fantasía y las fuerzas espirituales de los malvados shakesperianos se limitaban a una decena de cadáveres: porque carecían de *ideología*... Gracias a la ideología, al siglo XX le ha tocado experimentar una maldad que han sufrido millones» (Cf. A. Solzenitsin, *Archipiélago Gulag*, vol. 1, Plaza y Janés, Barcelona 1974.).

<sup>20</sup> Cf. M. Gorki, *Lenin*, Aguilar, Madrid 1993.

<sup>21</sup> Cf. Mt 18,6.

<sup>22</sup> Cf. Mt 16,26.

Tu amor es más grande que el suyo, Y, sin embargo, me dejas libre.  
Por temor a que yo les olvide, no se atreven a dejarme solo.

Pero los días pasan  
el uno detrás del otro  
y Tú no te dejas ver nunca.

No te llamo en mis oraciones, no te tengo en mi corazón, y, sin embargo, tu amor por mí espera todavía el amor mío.»<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Cf. R. Tagore, «Los que me aman», de *Ofrenda lírica*, en *Obra escogida*, Aguilar, Madrid 1962, p. 193.

## Capítulo Noveno PREJUICIO, IDEOLOGÍA, RACIONALIDAD Y SENTIDO RELIGIOSO

### 1. Puntualizaciones sobre el prejuicio

Si la negación trae consecuencias tan contrarias a la naturaleza, ¿por qué se abandona el



hombre a semejantes posturas? Me parece que sólo hay una respuesta adecuada para esa pregunta: por el predominio de las ideas preconcebidas; por el desenfreno del *prejuicio*.

No será inútil remachar algunas observaciones que ya he indicado con anterioridad. Es necesario ante todo distinguir dos aspectos de la misma palabra:

a) Hay, como hemos visto, un sentido justo del término «prejuicio» o «juicio previo»: cuando esta palabra se usa en su sentido etimológico. En efecto, frente a una propuesta, sea de la naturaleza que sea, el hombre *reacciona*, y reacciona a base de lo que sabe y de lo que es. Es más, cuanto más personalidad tiene uno y más rico es su saber, más inmediatamente siente configurarse dentro de sí frente a cualquier encuentro una imagen, una idea determinada, un juicio claro. Inevitablemente aparece, por tanto, que hay una cierta concepción previa frente a cualquier cosa.

b) El sentido negativo del término «prejuicio» se da cuando el hombre se sitúa frente a la realidad que se le propone asumiendo que su reacción *es el criterio* para juzgar y no sólo un condicionamiento a superar mediante la *apertura para preguntar* (recuérdese lo que hemos dicho en el tercer capítulo respecto a la moralidad en el acto de conocer). En efecto, es la superación del prejuicio lo que permite llegar a un significado que exceda lo que ya sabes (o crees ya saber). «Los hombres raramente aprenden lo que creen ya saber»<sup>1</sup>, dice la escritora inglesa Barbara Ward.

Una vez, estando en clase, para provocar a los alumnos escri

## **bí en la pizarra: «rau». Un chico exclamó: «¡Usted siempre está**

haciendo política!». Era la época en que se había constituido la República Árabe Unida (Egipto, Siria e Irak). Otro alumno preguntó: «¿Qué significa eso?». Respondí: «No se lee ‘rau’; se lee ‘chai’ y significa ‘té’ en ruso». La primera intervención, que había hecho uno de los más «politicastros» de la clase, me había juzgado desde el punto de vista de su preocupación política, herméticamente encerrado en ella; el segundo se salvó por su actitud de preguntar, instintivamente abierta, y con ello se puso en condiciones de poder aprender eventualmente una novedad.

En lo que nos interesa, dos son las raíces principales de la cerrazón en las ideas preconcebidas:

1) El prejuicio materialista. Es la postura que revela este pasaje del entonces jovencísimo Pavese (¡diecisiete años!):

«Una vez metidos en el materialismo, no hay posibilidad de ir más allá...( Me debato en el intento de superarlo, pero me convenzo cada vez más de que no hay nada que hacer»<sup>2</sup>.

2) Lo que yo llamaría la «autodefensa social del prejuicio». Me parece que esto se vislumbra bien en un pasaje del *Gorgias* de Platón:

« *Calicles*: No sé cómo, pero a veces me parece que razones bien, Sócrates, aconteciéndome, sin embargo, lo que a tantos otros les sucede: que no me quedo plenamente convencido.

*Sócrates*: Es el apego a la mentalidad común del pueblo, arraigado en tu alma, lo que supone un obstáculo a mi razonamiento»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cf. «Men do not learn when they believe they already know» (B. Ward, *Faith and Freedom*, W. W. Norton & Company, Nueva York 1954, p. 4).

<sup>2</sup> C. Pavese, *Lettere 1924-1944*, Einaudi, Turín 1966, p. 7.

<sup>3</sup> Cf. Platón, *Gorgias*, 513c.

### *2. Sobre la ideología*

La ideología es una construcción teórico-práctica desarrollada sobre la base de un prejuicio.

Más precisamente, es una construcción teórico-práctica basada en *un aspecto* de la realidad que puede ser verdadero, pero que es tomado de algún modo unilateralmente y tendencialmente absolutizado por una filosofía o un proyecto político.

La ideología está construida sobre algún punto de partida que ofrece realmente la experiencia, de modo que ésta misma se toma como pretexto para una operación determinada por preocupaciones extrañas a ella o desorbitadas.

Por ejemplo, frente al hecho de la existencia de los «pobres» se teoriza acerca del problema de la necesidad, pero el hombre concreto con su necesidad concreta se convierte en un pretexto; al individuo en concreto se le deja de lado una vez que ha servido al intelectual como punto de partida para sus teorías, o al político para justificar y dar publicidad a una operación suya. Las opiniones de los intelectuales que el poder encuentra convenientes, y que en consecuencia asume, llegan a convertirse en mentalidad común a través de los medios de comunicación de masas, la enseñanza y la propaganda, de modo que lo que Rosa Luxemburgo denunciaba con lucidez revolucionaria, «el reptar del teórico», muerde en su raíz y corrompe todo impulso auténtico de cambio.

Un ejemplo clásico de esta dinámica social es precisamente el del prejuicio materialista contra la religión.

Quiero citar un pasaje del conocido científico Lecomte du Nouÿ tomado de su famoso libro *L'Avenir de l'esprit*:

«Aquellos que, sin prueba alguna (como se ha demostrado en otro lugar), se han esforzado sistemáticamente en destruir la idea de Dios, han realizado una obra vil y anticientífica. Lo digo con más fuerza y convicción, si cabe, pues no poseo la fe, la verdadera, ésa que nace del fondo del ser. No creo en Dios más de lo que pueda creer en la realidad de la evolución o en la realidad de los electrones... y tengo la certeza científica de que no me equivoco. Lejos de estar (como otros hombres de ciencia a los que envidio) sostenido y ayudado por una creencia firme en Dios, comencé a caminar por la vida con el escepticismo destructor que estaba entonces de moda. He necesitado treinta años de laboratorio para llegar a convencerme de que aquellos que tenían el deber de iluminarme, aunque sólo fuera confesando su ignorancia, me habían mentido deliberadamente. Mi convicción actual es racional. He llegado a ella a través de los caminos de la biología y de la física, y estoy convencido de que le resulta imposible a cualquier hombre de ciencia que reflexione no llegar hasta aquí, a no ser que sea por ceguera o mala fe. Pero el camino que he seguido es tortuoso, no es el bueno. Y, para evitar a otros la inmensa pérdida de tiempo y de esfuerzo que yo he sufrido, es por lo que me alzo violentamente contra el espíritu maléfico de los malos pastores»<sup>4</sup>.

Solyenitsin, en su gran novela *Pabellón C*, retoma un punto del filósofo Bacon donde éste analiza con detalle los diversos mecanismos de esta dependencia alienante del hombre con relación a la ideología dominante de hecho en cada momento.

«Francis Bacon creó la teoría de los ídolos. Decía que los hombres no se sienten inclinados a vivir con su pura experiencia; les resulta preferible enturbiarla con prejuicios. Esos prejuicios son precisamente los ídolos. Ídolos de la especie, como los

llamaba Bacon. [...] Los ídolos del teatro son las opiniones ajenas autorizadas, por las que el hombre se deja guiar cuando interpreta lo que no ha experimentado personalmente. [...] Los ídolos del teatro derivan también del desmedido consenso con los resultados de la ciencia. En suma, son los errores de los demás voluntariamente asumidos. [...] Los ídolos del mercado son los errores que proceden de la recíproca conexión y comunión entre los hombres. Éstos enredan al hombre porque se ha establecido el uso de fórmulas que violentan la razón. Por ejemplo, ¡enemigo del pueblo!, ¡elemento extraño!, ¡traidor!: y todos te abandonan»<sup>5</sup>.

### 3. Sobre la razón

El prejuicio se limita a aspectos notorios o supuestamente conocidos, en tanto que la ideología tiende a atribuir una aureola de redención y salvación a visiones y prácticas bien determinadas, dominables y manipulables: «científicas», las llaman. Pero actualmente la investigación de más alto nivel y más seria da un testimonio claro contra el proceso reduccionista del prejuicio y de la ideología.

<sup>4</sup> Cf. P. Lecomte du Nouÿ, *L'avvenire dello spirito*, Einaudi, Turín 1948, p. 209.

<sup>5</sup> A. Solyenitsin, *Pabellón de Cáncer*, Tusquets, Barcelona 1993.

Ahora sabemos ya que la actividad científica —en el sentido propio del término— no puede agotar el contenido de la experiencia. La atención a la experiencia no puede reducirse a la investigación científica. Justamente «por experiencia» vivimos situaciones y fenómenos que no se reducen al ámbito biológico y físico-químico.

La experiencia misma, considerada en su totalidad, guía hacia la comprensión auténtica del término *razón* o racionalidad. En efecto, la razón es ese acontecimiento singular de la naturaleza en el cual ésta se revela como exigencia operativa de explicar la realidad *en todos sus factores*, de manera que el hombre se vea introducido en la verdad de las cosas. Así pues, la realidad emerge en la experiencia y la racionalidad ilumina sus factores. Decir «racional» es afirmar la transparencia de la experiencia humana, su consistencia y profundidad; la racionalidad es la transparencia crítica —esto es, que se da mediante una visión totalizante— de nuestra experiencia humana.

Insistimos: lo que caracteriza a la existencia propia del hombre es el ser transparente a sí mismo, el ser consciente de sí y en sí de todo el horizonte de lo real.

Como hemos visto, racionalidad no coincide con mensurabilidad exacta o dialectización. Un gran filósofo francés contemporáneo, Paul Ricoeur, ha indicado la esencia de inagotable apertura que tiene la razón frente al inagotable reclamo de la realidad con una frase perfecta: «Lo que yo soy es inconmensurable con lo que yo sé»<sup>6</sup>.

Por subrayarlo más aún: una vez planteado un concepto que no demuestra la experiencia

integral, se pueden hacer discursos lógicos sobre él, incluso de volúmenes enteros, pero totalmente fuera de la realidad. Es esto lo que refleja la carta que me mandó una alumna y que transcribo a continuación:

<sup>6</sup> «Ce que ‘je suis’ est incommensurable à ce que ‘je sais’» (P. Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Éditions du Temps Présent, Paris 1947, p. 49).

«¿Qué puedo decir a una persona como mi padre que afirma que las preguntas sobre el significado de la vida no tienen sentido? Según mi padre, el hombre, al máximo, puede preguntarse: ‘¿Qué objetivo quiero dar a mi vida? ¿Para quién o para qué quiero gastar mis energías?’ Preguntas como ‘¿cuál es el sentido último de mi vida, por qué estoy viviendo, por qué me encuentro aquí y dónde iré a terminar?’ son insensatas, porque el hombre está loco si piensa que tiene un significado. Y si pretende dar sentido al mundo en función suya, el ejemplo que me pone siempre es: ‘¿No te parecería extraño que una piedra te preguntase por qué existe? Está allí y basta; su presencia no tiene ningún significado’. Del mismo modo, el hombre sería una miserable y minúscula partícula dentro del universo que no tiene ningún significado. Según mi padre, es necesario liberarse del deseo de estar en el centro del mundo y aceptar nuestra situación, aceptar lo que somos. A mí, que no me quedo contenta con esto, me dice que soy una ilusa, y que no tiene sentido, que no construye para nada mi personalidad, el preocuparme durante años de estas preguntas que no sé responder. Yo entiendo que esta postura suya es muy inhumana, pero nunca sé qué responderle, porque los argumentos de mi padre me parecen lógicos y racionales».

Yo querría preguntarle a este hombre por qué esas preguntas, si constituyen una apertura inherente a nuestra naturaleza, son «insensatas». Me parece que sólo hay una respuesta: ¡porque lo dice él! Proyecta su sombra sobre la luz de su corazón: esto es exactamente el prejuicio. Es cierto que una piedra no se pregunta «por qué existe»: ¡precisamente porque es una piedra, y no un hombre! El hombre es justamente el nivel de la naturaleza en el que ésta se pregunta «por qué existo». El hombre es exactamente la partícula minúscula que exige un significado, una razón, la razón. Y precisamente porque aceptamos lo que somos, no podemos censurar el deseo que nos apremia como una espuela. Uno lleva dentro esta pregunta y, aunque la respuesta sea más grande que su capacidad de captarla e imaginarla, considerarla por eso como una «ilusión» es repetir la fábula de la zorra y las uvas verdes.

Así, pues, los argumentos de ese hombre podrán ser lógicos, pero no son racionales, porque se apoyan en un prejuicio, no se desarrollan de acuerdo con lo que indica la experiencia, y no obedecen a ésta precisamente en su invitación última y decisiva. Cuando llega al punto álgido del interrogante reniega de éste y lo censura.

#### *4. Sobre el sentido religioso y la racionalidad*

El sentido religioso vive de esta racionalidad y es precisamente su rostro, su expresión más auténtica. Este es el sentido que tiene lo que afirma Siniavski en sus *Pensamientos repentinos*: «No hay que creer por tradición, por miedo a la muerte o por si acaso. Tampoco porque haya alguien que mande e infunda temor, ni por razones humanistas, para salvarse o para hacer el excéntrico. Hay que creer por la sencilla razón de que Dios existe»<sup>7</sup>.

El sentido religioso aparece como la primera y más auténtica aplicación del término *razón*, puesto que no cesa de intentar dar respuesta a la exigencia más estructural de ésta: el significado.

En su *Tractatus* Wittgenstein afirma: «Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, podemos llamarlo Dios.[...] Orar es pensar en el sentido de la vida»<sup>8</sup>.

Solamente se puede intuir la dinámica estructural de la conciencia (o razón) entera con una dimensión religiosa:

- 1) porque plantea la exigencia del *significado*, que es como el resumen último o la intensidad última de todos los factores de la realidad; y
- 2) porque nos abre y pone a las puertas de lo *distinto*, de lo *otro*, de lo infinito.

Kant intuye esto en una inolvidable página de su *Crítica de la razón pura*:

«La razón humana tiene este particular destino [en una especie de sus conocimientos]: está constreñida por cuestiones que no puede rechazar, porque le son impuestas por la naturaleza de la razón misma, y sin embargo no está en condiciones de responder a ellas, porque superan toda capacidad de la razón humana [...] Parte de principios cuyo uso es inevitable a lo largo de la experiencia [...] y asciende cada vez más alto. Pero, como se da cuenta de que su obra va a tener que quedar siempre incompleta, se ve forzada entonces a buscar refugio en principios que superan todo posible uso de la experiencia [...], que no admiten ya la piedra de toque de la experiencia»<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> A. Siniavski, *Pensieri improvvisi*, Jaca Book, Milán 1967, p. 75. <sup>8</sup> L. Wittgenstein, «Cuadernos - 11 de junio de 1916».

Pero el hecho de que la razón se vea «forzada» a buscar otros principios es una «constricción» que está *implicada* en la experiencia, ya que es un factor de la experiencia misma: negar este paso es ir en contra de la experiencia, es renunciar a algo que está implicado en ella.

Si no se obedece a esa implicación necesariamente se vuelve a caer en la ideología y en el prejuicio.

<sup>9</sup> Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, México 1991, p. 5.

## Capítulo Décimo CÓMO SE DESPIERTAN LAS PREGUNTAS ÚLTIMAS. ITINERARIO DEL SENTIDO RELIGIOSO

Nos espera una nueva reflexión sobre el problema. Puesto que las preguntas últimas son lo que constituye la trama, el tejido de la conciencia humana, de la razón del hombre: ¿cómo se produce su despertar? Responder a esa pregunta nos va a obligar a detectar la estructura de la reacción que tiene el hombre ante la realidad. Porque, si es observándose a sí mismo en acción como el hombre se da cuenta de los factores que lo constituyen, para responder a esa pregunta será necesario observar la dinámica humana al chocarse con la realidad, pues ese impacto es el que pondrá en marcha el mecanismo que revela esos factores. Un individuo que haya tenido en su vida un impacto débil con la realidad, porque, por ejemplo, haya tenido que esforzarse muy poco, tendrá un sentido escaso de su propia conciencia, percibirá menos la energía y la vibración de su razón. En la descripción que vamos a iniciar ahora, los factores que señalaremos en ese mecanismo se siguen unos a otros, en cierto sentido, como si se produjeran cronológicamente.

### *1. El estupor debido a la «presencia»*

Ante todo, para hacerme entender, recurriré a una imagen. Suponed que nacéis, que salís del seno de vuestra madre, con la edad que tenéis en este momento, con el desarrollo y con la conciencia que tenéis ahora. ¿Cuál sería el primer sentimiento que tendríais, el primero en absoluto, es decir, el primer factor de vuestra reacción ante la realidad? Si yo abriera de par en par los ojos por primera vez en este instante, al salir del seno de mi madre, me vería dominado por el asombro y el estupor que provocarían en mí las cosas debido a su simple «presencia». Me invadiría por entero un sobresalto de estupefacción por esa presencia que expresamos en el vocabulario corriente con la palabra «cosa». ¡Las cosas! ¡Qué «cosa»! Lo que es una versión concreta y, si queréis, banal, de la palabra «ser». El *ser*, no como entidad abstracta, sino como algo presente, como una presencia que no hago yo, que me encuentro ahí, una presencia que se me impone.

El que no cree en Dios no tiene excusa, dice san Pablo en la *Carta a los Romanos*, porque debe negar este fenómeno original, esta experiencia original de lo «otro»<sup>1</sup>. El niño la vive sin darse cuenta, porque todavía no es consciente del todo; pero el adulto que no la vive o que no la percibe, como hombre consciente es menos que un niño, está como atrofiado.

El asombro, la maravilla que produce esta realidad que se me impone, esta presencia con la que me topo, está en el origen del despertar de la conciencia humana.

«El estupor absoluto es para la inteligencia de la realidad de Dios lo que la claridad y la distinción son para la comprensión de las ideas matemáticas. Cuando estamos privados de la capacidad de maravillarnos, resultamos sordos a lo sublime»<sup>2</sup>.

Por eso el primerísimo sentimiento que tiene el hombre es el de estar frente a una realidad que no es suya, que existe independientemente de él y de la cual depende.

Traducido esto en términos empíricos, se trata de la percepción original de un *dato*, de algo *dado*. Un uso plenamente humano de la palabra «dato», en el sentido de aplicarle todo lo que implica para nuestra persona, todos los factores de nuestra personalidad, la convierte en algo vivo: «dato», participio pasado, implica que haya algo que «dé». La palabra que traduce en términos plenamente humanos el vocablo «dato» y, por tanto, el primer contenido de nuestro impacto con la realidad, es la palabra *don*.

<sup>1</sup> Cf. Rm 1,19-21.

<sup>2</sup> A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Turín 1969, pp. 273-274.

Pero, sin detenernos por ahora en esta consecuencia, la misma palabra «dato» refleja una actividad delante de la cual yo soy sujeto pasivo; ahora bien, se trata de una pasividad que constituye mi actividad original, que es precisamente recibir, constatar, reconocer.

Una vez, cuando enseñaba en el primer año de bachillerato, pregunté: «Entonces, según vosotros, ¿qué es la evidencia? ¿Podría definírmela alguno de vosotros?». Un chico que estaba sentado a la derecha de mi mesa, después de un largo rato de silencio embarazoso de toda la clase, dijo: «¡La evidencia es una presencia inexorable!». ¡El darse cuenta de una presencia inexorable! Abrir los ojos a esta realidad que se me impone, que no depende de mí, sino al contrario, de la que yo dependo: es el gran condicionamiento de mi existencia o, dicho de otra manera, lo dado.

Este estupor es lo que despierta la pregunta última en nuestro interior: no es una comprobación fría, sino un asombro lleno de atractivo, una especie de pasividad que en el mismísimo instante en que se produce engendra en su seno la atracción.

No hay postura más retrógrada que la que tiene cierta postura pretendidamente científica ante la religión y ante lo humano en general. En efecto, es bastante superficial repetir que la religión ha nacido del miedo. El miedo no es el primer sentimiento que experimenta el hombre. El primero es el atractivo; el miedo aparece en un segundo momento, como reflejo del peligro que se percibe de que la atracción no permanezca. Lo primero de todo es la adhesión al ser, a la vida, el estupor frente a lo evidente; con posterioridad a ello, es posible que se tema que esa evidencia desaparezca, que ese ser de las cosas deje de ser tuyo, que no ejerza ya atracción en ti. Tú no tienes miedo de que desaparezcan cosas que no te interesan, tienes miedo de que desaparezcan las cosas que te interesan.

La religiosidad es, ante todo, la afirmación y el desarrollo del atractivo que tienen las cosas. Hay un asombro primero ante la evidencia que caracteriza muy bien la actitud del verdadero investigador: la maravilla de algo presente me atrae, y como consecuencia se dispara en mí la búsqueda. El miedo es una sombra que cae como segunda reacción.



Temes perder algo sólo cuando lo has tenido al menos un momento.

Otra gran palabra que debemos tener en cuenta para aclarar más todavía el significado del «dato», de lo «dado», es la palabra «otro», la «alteridad». Por volver a tomar una imagen que ya hemos usado anteriormente: si yo naciera con la conciencia que tengo ahora, a mis años, y abriera los ojos de par en par, la presencia de la realidad se me manifestaría como presencia de «otra cosa» distinta de mí.

«El estupor religioso es algo diferente de la *admiración* de la cual nace la filosofía, según Platón y Aristóteles. [...] Cuando la *Alteridad* emerge en el mundo y dentro de él, el hombre no se siente inclinado a problematizar, sino a venerar, a im-petrar, a in-vocar, a contemplar. [...] Esto es seguro: que ella es precisamente lo distinto [de uno mismo] y que es meta [= más allá de lo] natural»<sup>3</sup>.

La dependencia original del hombre está bien expresada en la Biblia, en el dramático diálogo («duelo») que se establece entre Dios y Job, después que éste se hubiera entregado a una lamentación llena de rebeldía. Durante dos capítulos Dios le acosa con sus preguntas radicales, y parece como si se viera a Job empequeñecer físicamente, como si quisiera desaparecer ante la imposibilidad de dar una respuesta:

«Yahveh respondió a Job desde el seno de la tempestad: ¿Quién es éste que empaña el consejo  
con razones sin sentido?  
Ciñe tus lomos como un bravo:  
voy a interrogarte, y tú me instruirás.  
¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra? Indícalo, si sabes la verdad.  
¿Quién fijó sus medidas? ¿Lo sabrías?  
¿Quién tiró el cordel sobre ella?  
¿Sobre qué se afirmaron sus bases?  
¿Quién asentó su piedra angular  
entre el clamor a coro de las estrellas del alba? [...]  
¿El censor de Dios va a replicar aún?»<sup>4</sup>.

No existe nada más adecuado, nada más unido a la naturaleza del hombre que el vivir poseídos por una dependencia original, pues la naturaleza del hombre consiste justamente en que es un ser creado.

<sup>3</sup> Cf. A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della conoscenza*, Marietti, Milán 1965, p. 24.

<sup>4</sup> Jb 38,1-7. 40,2.

En este primer factor que he señalado hay tres pasos:

El primer paso es que la realidad se percibe genéricamente como algo «dado», como «alteridad».

Sólo en un momento posterior distinguimos en esta realidad rostros y cosas.

Y después, en un tercer momento, me doy cuenta de mí mismo. Las distinciones vienen siempre después, y la última es la que descubre al yo como algo diferente de las demás cosas.

La trayectoria psicológica del hombre confirma esto, porque la percepción de uno mismo como algo «distinto de» llega en un determinado momento de la evolución de nuestra conciencia. Sólo llegamos a nosotros mismos en cuanto «dato», en cuanto «hecho», al dar el último paso en la percepción de la realidad como «cosa» y como «cosas».

Por tanto, la intuición primera es el asombro ante lo dado y ante el yo como parte de este dato, de lo dado, de lo existente. Primero te impresionas y luego te das cuenta de que te has impresionado. Este es el origen del concepto de la vida como don, en ausencia del cual no podemos usar las cosas sin volverlas estériles.

## 2. *El cosmos*

El hombre, una vez que se ha dado cuenta de este «ser» real, de esta inexorable presencia con su variedad y sus diferencias, y de su propio yo como parte de esta presencia, cae en la cuenta también de que dentro de esta realidad hay un *orden*; que esta realidad es cósmica (de la palabra griega «cosmos», que precisamente significa «orden»).

Kant confesó que el momento en que sentía suscitarse en él una objeción total a su *Crítica de la razón pura*, donde se niega que a partir de la realidad podamos remontarnos a otra presencia, era cuando salía de casa y, al levantar la cabeza, contemplaba el cielo estrellado<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Cf. I. Kant, *Crítica del razón práctica*, Sígueme, Salamanca 1995, p. 197.

«Si, atolondrados por naturaleza, todos los hombres en quienes había ignorancia de Dios no fueron capaces de conocer por las cosas buenas que se ven a Aquél que es, ni atendiendo a las obras, reconocieron al Artífice, sino que al fuego, al viento, al aire ligero, a la bóveda estrellada, al agua impetuosa o a las lumbreras del

cielo

los consideraron como dioses, señores del mundo. Pues si, cautivados por su belleza, los tomaron por dioses, sepan cuánto les aventaja el Señor de éstos, pues fue el Autor mismo de la belleza quien los creó. Y si fue su poder y eficiencia lo que les dejó sobrecogidos, deduzcan de ahí cuánto más poderoso es Aquel que los hizo, pues de la grandeza y hermosura de las criaturas se llega, por analogía, a contemplar a su Autor»<sup>6</sup>.

Por tanto, el asombro, el estupor original, implica un sentido de la belleza, el atractivo que ejerce la belleza armónica. Después concretaremos mejor el valor de la palabra «analogía», citada en el pasaje bíblico.

### 3. Realidad «providencial»

No sólo se da cuenta el hombre de que esta presencia inexorable es bella, atrae y tiene un orden armónico; constata además que *se mueve* conforme a un designio que le puede ser favorable. Esta realidad tiene establecidos el día y la noche, la mañana y la tarde, el otoño, el invierno, el verano, la primavera; tiene establecidos los ciclos en los que el hombre puede rejuvenecerse, refrescarse y mantenerse, reproducirse.

El contenido de las religiones más antiguas coincide con esta experiencia de las posibilidades que brinda la realidad «providencial». El nexos con lo divino tenía de hecho como contenido (en torno al que se desarrollaban las doctrinas y ritos) el misterio de la fecundidad de la tierra y de la mujer.

<sup>6</sup> Sb 13,1-5.

Es esto, en primer lugar, lo que indica Dios en la Biblia después del diluvio.

«Al aspirar Yahveh el calmante aroma, dijo en su corazón: ‘Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre, porque las trazas del corazón humano tienden al mal desde la adolescencia, ni volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho.

Mientras dure la tierra, sementera y retoño, frío y calor, verano e invierno, día y noche no cesarán’»<sup>7</sup>.

Y es esto lo que indica san Pablo en su discurso de Listra, en Asia Menor, cuando, tras haber realizado un milagro, todos, incluidos los sacerdotes del templo de Zeus, habían ido en busca de él y de Bernabé, tomándole a él por Hermes (el dios más pequeño) y a Bernabé (más alto y fuerte) por Zeus. Habían ido con turíbulo e incienso, como si en efecto fueran dioses llegados a la ciudad.

«Amigos, ¿por qué hacéis esto? Nosotros somos también hombres, de igual condición que vosotros, que os predicamos que abandonéis estas cosas vanas y os volváis al Dios vivo que hizo el cielo, la tierra, el mar y cuanto en ellos hay, y que en las generaciones pasadas permitió que todas las naciones siguieran sus propios caminos; si bien no dejó de dar testimonio de sí mismo, derramando bienes, enviándonos desde el cielo lluvias y estaciones fructíferas, llenando vuestros corazones de sustento y alegría»<sup>8</sup>.

Éste es el rasgo característico que tiene el planteamiento original de cualquier religión antigua: el sentido de lo divino como *providencia*.

#### 4. *El yo dependiente*

En este punto, cuando se ha despertado ya su ser por la presencia de las cosas, por la atracción que ejercen y el estupor que provocan, y se ha llenado de gratitud y alegría porque esa presencia puede ser benéfica y providencial, el hombre toma conciencia de sí en cuanto «yo» y recupera su asombro original con una profundidad que establece el alcance y la estatura de su identidad.

<sup>7</sup> Gn 8,21-22. <sup>8</sup> Hch 14,15-17.

En este momento yo, si estoy atento, es decir si soy una persona madura, no puedo negar que la evidencia mayor y más profunda que percibo es que yo *no me hago a mí mismo*, que no me estoy haciendo ahora a mí mismo. Yo no me doy el ser, no me doy la realidad que soy, soy algo «dado». Es el instante adulto en que descubro que yo dependo de otra cosa distinta.

Cuanto más profundizo en mí mismo, si quiero llegar hasta el fondo de mi ser, ¿de dónde brotó? No de mí, sino *de otra cosa*. Es la percepción de mí mismo como un chorro que nace de una fuente. Hay otra cosa que es más que yo, y que me hace. Si el chorro de una fuente pudiera pensar, percibiría en el fondo de su fresco brotar un origen que no sabe qué es, que es otra cosa distinta de él.

Se trata de la intuición, que en todo momento de la historia han tenido siempre los espíritus humanos más agudos, de esa misteriosa presencia que es la que permite que el instante —el yo— tenga consistencia. *Yo* soy «tú-que-me-haces». Sólo que este «tú» es algo absolutamente sin rostro; uso la palabra «tú» porque es la menos inadecuada en mi experiencia humana para indicar esa presencia desconocida que es, sin comparación, mayor que mi realidad de hombre. Pues, si no, ¿qué otra palabra podría usar?

Cuando pongo mi mirada sobre mí y advierto que yo no estoy haciéndome a mí mismo, entonces yo, yo, con la vibración consciente y plena de afecto que acucia en esta palabra, no puedo dirigirme hacia la Cosa que me hace, hacia la fuente de la que provengo en cada instante, más que usando la palabra «tú». «Tú que me haces» es, por tanto, lo que la tradición religiosa llama Dios; es aquello que es más que yo, que es más yo que yo mismo, aquello por lo que yo soy.

Por esto la Biblia dice de Dios «tam pater nemo»<sup>9</sup>, que nadie es tan padre, porque el padre que conocemos en nuestra experiencia es alguien que da el empujón inicial a una vida, la cual, desde la primera fracción de segundo en que recibe su ser, se separa y marcha por su cuenta.

<sup>9</sup> Cf. Dt 32,16; Is 63,16; 64,7; Mt 6,9; 1 Cor 8,6; 2 Cor 6,18. Véase también *infra* pp. 207-208.

Yo era aún un sacerdote muy joven, cuando una mujer empezó a venir regularmente a confesarse conmigo. Por algún tiempo dejé de verla y, cuando volvió, me dijo: «He tenido una niña, la segunda». Y, sin que yo le dijera nada, añadió: «¡Si supiera qué impresión! Apenas caí en la cuenta de que había nacido ni siquiera pensé si era niño o niña, si estaba bien o mal; la primera idea que me vino a la cabeza fué ésta: ¡ya comienza a alejarse!».

En cambio Dios, Padre en todo instante, me está concibiendo *ahora*. Nadie es padre de este modo, engendrando constantemente a sus hijos.

La conciencia de uno mismo, cuando ahonda, percibe en el fondo de sí a Otro. Esto es la oración: la conciencia de uno mismo en su profundidad hasta el punto de encontrarse con Otro. Por eso la oración es el único gesto humano en el que la estatura del hombre se expresa totalmente.

El yo, el hombre, es un determinado nivel de la naturaleza en el que ésta se da cuenta de que no se hace por sí sola. Así que el cosmos entero es como una gran periferia de mi cuerpo, sin solución de continuidad. Se puede también decir de este modo: el hombre es aquel nivel de la naturaleza en el que ésta llega a tener experiencia de su propio carácter *contingente*. El hombre experimenta que es contingente: subsiste por otra cosa, ya que no se hace a sí mismo. Estoy de pie porque me apoyo en otro. Soy porque se me hace. Como mi voz, que es eco de una vibración mía: si freno la vibración, la voz deja de existir. Como el manantial, que deriva todo él de la fuente. Como la flor, que depende totalmente de la fuerza de la raíz.

Así, pues, ya no diré «yo soy» conscientemente, de total acuerdo con mi estatura humana, sino identificándolo con «yo soy hecho». De lo dicho depende el equilibrio último de la vida. Pues ya que la verdad natural del hombre, como hemos visto, es su carácter de criatura, el hombre es un ser que existe porque continuamente es poseído. Por eso sólo respira abiertamente, solamente se siente en forma y está alegre, cuando reconoce que Otro le posee.

La conciencia verdadera de uno mismo está muy bien representada por el niño cuando está entre los brazos de su padre y de su madre: entonces puede meterse en cualquier situación existencial con una tranquilidad profunda, con la posibilidad de estar alegre. No hay sistema curativo que pueda lograr esto, a no ser mutilando al hombre. Pues ahora, con frecuencia, para quitar el dolor de ciertas heridas, se censura al hombre precisamente su humanidad.

Por eso podemos decir que todos los movimientos de los hombres, en cuanto que tienden a la paz y al gozo, se hacen en búsqueda de Dios, de Aquello en lo que radica la consistencia definitiva de su vida.

## 5. La ley en el corazón

Pero, llegados a este punto, hay un último significado vital en el interior mismo de este «yo» que hemos sorprendido como «hecho de», como «apoyado en», como «contingente». Se trata del hecho de que dentro del yo brama algo como una voz que me dice «bien» o «mal». La conciencia del yo lleva consigo la percepción del bien y del mal.

Es lo que la Biblia y san Pablo definían como «la ley escrita en los corazones»<sup>10</sup>. La fuente de nuestro ser introduce dentro de nosotros la vibración del bien y también la indicación, el remordimiento del mal. Hay una voz dentro de nosotros. Me gustaría recitar esta poesía:

«Hay una voz en mi vida  
que advierto en el punto en que muere; voz cansada, voz perdida,  
que tiembla con el latir del corazón.

Voz de mujer anhelante,  
que a sus pobres labios se aferra, para decir muchas y muchas cosas, pero su boca está  
llena de tierra»<sup>11</sup>.

La «voz» de Pascoli, que es la voz de su madre, realmente es una descripción de cómo tratamos a esta Voz del yo: la sofocamos con la tierra de nuestra distracción y de nuestras preocupaciones.

<sup>10</sup> Cf. Rm 2,15.

<sup>11</sup> G. Pascoli, «La voce», vv. 1-8, en *Poesie*, Garzanti, Milán 1974, p. 503.

La experiencia del yo trae consigo la conciencia del bien y del mal, la conciencia de algo ante lo que no podemos rehusar el homenaje de nuestra aprobación o acusación. Cualquiera que sea la manera en que se entiendan y se apliquen estas categorías del bien y del mal, por el hecho de que hay bien y hay mal, no se pueden suprimir. Porque responden al destino último, responden a nuestro nexo con el destino. Son algo inextirpable, que se me impone, que me obliga a juzgar las cosas y a reconocerlas como buenas o malas. Son los rieles por medio de los cuales Aquello que nos crea conduce hacia sí toda nuestra existencia. Son los rieles de lo bueno, de lo justo, de aquello a lo que está ligado el sentido mismo de la vida, de nuestra existencia, de la realidad; que es bueno y justo porque es así, que no está a merced de nada, pues su valor es infinito. Que una madre quiera a su hijo es algo que está bien porque está bien; que alguien ayude a un extraño con sacrificio de sí mismo está bien porque está bien.

Decía san Pablo en la *Carta a los Romanos*:

«Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza»<sup>12</sup>.

También un «gentil», como el gran poeta Sófocles, habla en *Antígona* de los «sagrados límites de las leyes no escritas e inmutables»<sup>13</sup>.

### *Conclusión*

¿Cuál es la fórmula para recorrer el itinerario que conduce hacia el significado último de la realidad? Vivir lo real.

<sup>12</sup> Rm 2,14-15.

<sup>13</sup> Cf. «No fue Zeus, ni por asomo, quien dio esta orden, ni tampoco la Justicia aquella que es convecina de los dioses del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los dioses no escritas e inmutables» (Sófocles, *Antígona*, *Antígona*, 455).

La experiencia de esa implicación oculta, de esa presencia arcana, misteriosa, que hay en la mirada que se abre atónita ante las cosas, en la atracción que las cosas ejercen, en la belleza, en el asombro lleno de gratitud, de consuelo, de esperanza, porque las cosas se mueven de tal modo que me sirven, que me resultan útiles —y estas cosas me incluyen también a mí, a mí mismo, donde eso recóndito, eso oculto se vuelve cercano, porque es ahora cuando me está haciendo, y me habla del bien y del mal—, ¿cómo se puede vivir? ¿Cómo llegar a vivir esa experiencia, compleja y no obstante sencilla, esa experiencia riquísima de la que está constituido el corazón del hombre, que constituye ella misma el corazón del hombre y, por tanto, el corazón de la naturaleza, el corazón del cosmos?

¿Cómo podrá adquirir fuerza esa experiencia? *Mediante el impacto con la realidad*. La única condición para ser siempre y verdaderamente religiosos es vivir intensamente lo real. La fórmula del itinerario que conduce hacia el significado de la realidad es vivir lo real sin cerrazón, es decir, sin renegar de nada ni olvidar nada. Pues, en efecto, no es humano, o sea, no es razonable, considerar la experiencia limitándose a su superficie, a la cresta de la ola, sin descender a lo profundo de su movimiento.

El positivismo que domina la mentalidad del hombre moderno excluye la solicitud para buscar el significado que nos viene de nuestra relación original con las cosas. Ésta nos invita a buscar su consistencia, es decir, justamente su significado: nos hace presentir esa presencia de la consistencia que no reside en las cosas mismas. Tan cierto es esto que yo (y es aquí donde se define la cuestión), yo mismo no la tengo; y precisamente yo soy el nivel en que las estrellas y la tierra toman conciencia de su propia inconsistencia. El positivismo excluye la invitación a descubrir el significado que nos dirige precisamente el impacto original e inmediato con las cosas. Pretende imponer al hombre que se quede

sólo en lo aparente. Y esto es sofocante.

Cuanto más viva uno con este nivel de conciencia que hemos descrito su relación con las cosas, más intensamente vivirá su impacto con la realidad y más pronto comenzará a conocer algo del misterio.

Repetimos: lo que bloquea el desarrollo de la dimensión religiosa auténtica, del auténtico hecho religioso, es una falta de seriedad con lo real, cuyo ejemplo más claro es el prejuicio. El ansia de búsqueda a través del compromiso con la realidad de su existencia es señal de espíritus grandes y de hombres vivos.

He aquí, pues, la conclusión: el mundo, esta realidad con la que nos topamos, es como si en el impacto liberase una palabra, una invitación, como si nos hiciese presentir un significado. El mundo es como una palabra, un «logos», que requiere, que remite a otra cosa diferente, que está más allá de sí mismo, más arriba. En griego «arriba» se dice «anà». Este es el valor que tiene la *analogía*: la estructura del impacto humano con la realidad despierta en el hombre una voz que lo atrae hacia un significado que está más allá, más arriba, «anà».

Analogía. Esta palabra sintetiza la estructura dinámica del impacto que se produce en el hombre ante la realidad.

## Capítulo Undécimo EXPERIENCIA DEL SIGNO

Démonos cuenta ahora de la forma en que se muestra la clase de fenómenos de los que hemos hablado y que es inherente a ella. El modo en que me impresiona la realidad demuestra que existe otra cosa distinta. Pero, ¿cómo?

### *1. Provocación*

Ante todo, está claro que el estupor del que hemos hablado constituye una *experiencia de provocación*.

Al abrir los ojos a la realidad, me encuentro delante algo que provoca en mí una apertura. El modo en que la realidad se me presenta es una solicitud a descubrir otra cosa distinta. La mirada que lanzo a la realidad no produce en mí el resultado que se produce en una película fotográfica; no me «impresiona» con su imagen y basta. Me impresiona y me mueve. Lo real me solicita, como decía, a buscar otra cosa distinta, que está más allá de lo que aparece inmediatamente. La realidad aferra nuestra conciencia de tal modo que ésta pre-siente y percibe algo distinto, otra cosa. Ante el mar, la tierra, el cielo y todas las cosas que se mueven en ellos, yo no me quedo impasible; me siento animado, movido, conmovido por lo que veo, y esto me pone en marcha para buscar otra cosa que es diferente de ello.

Esta reacción podemos expresarla con las siguientes preguntas: ¿qué es esto (que tengo ante mí)? ¿Por qué existe todo esto? En estas preguntas hay como una incógnita extraña:



el mundo, lo real, me provoca a buscar otra cosa; en caso contrario uno no se preguntaría el por qué ni el cómo de lo que existe. No soy una mera registradora de aquello con lo que se topa la mirada de mi conciencia; me perturba esta relación con la realidad, y me empuja más allá de lo inmediato.

Una transcripción poética de esta tensión que la realidad opera en el hombre se ve en la vibrante analogía de la espera que es el tema de este bello poema de Clemente Rebora:

«Desde la imagen tensa  
Vigilo el instante  
Con la inminencia de la espera Y no espero a nadie:  
En la sombra encendida  
Espío la campana  
Que imperceptible  
Expande  
Un polen de sonido  
Y no espero a nadie:  
Entre las cuatro paredes  
Estupefactas de espacio  
Más que un desierto  
No espero a nadie:  
Pero debe venir,  
Vendrá, si resisto  
a retoñar no visto,  
Vendrá de improviso,  
Cuando menos lo advierta: Vendrá casi un perdón  
de cuanto hace morir,  
Vendrá a hacerme cierto  
De su tesoro y el mío,  
Vendrá como alimento  
De sus penas y las mías,  
Vendrá, acaso ya viene su Murmullo»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C. Rebora, «Desde la imagen tensa», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 63.

## 2. *El signo*

Una cosa que se ve y se toca, y que al verla y tocarla me mueve hacia otra cosa, ¿cómo se llama? Signo. El signo, por tanto, es una experiencia real que me remite a otra cosa. El signo es una realidad cuyo sentido es otra realidad distinta; una realidad experimentable que adquiere su significado al conducir a otra realidad diferente. Pues éste es el método con el que la naturaleza nos llama a otra cosa distinta de ella misma: el método del signo.

Pero también es el modo normal en que se producen las relaciones entre nosotros, los

hombres, porque las maneras en que busco decirte mi verdad y comunicarte mi amor son signos. Si un marciano, de visita en la tierra, viera a una madre dar un beso a su hijo, se preguntaría el por qué de ese gesto, se vería solicitado por la realidad de ese gesto a indagar qué es lo que podría querer decir. La realidad le provocaría a buscar otra cosa. Éste es el fenómeno del signo.

### *3. Negación irracional*

Ante este fenómeno no sería racional —es decir, no estaría de acuerdo con la naturaleza del hombre— negar la existencia de esa cosa distinta. Frente a una señal de tráfico que indica una bifurcación, pretender reducir el sentido de la cosa a la existencia del poste y de la flecha que hay en el cartel, negando que exista aquello otro a lo que se refieren, no sería racional. La visión del fenómeno no resultaría adecuada a la energía que produce en el hombre el impacto de su mirada con el poste y la flecha. No sería humanamente adecuado participar en ese fenómeno reduciendo la experiencia que se tiene de él a su aspecto inmediato.

Imaginemos que yo entrara en tu habitación, que viese un vaso con un ramillete de violetas y dijera: «¡Qué bonito! ¿Quién te lo ha dado?». Supongamos que tú no me respondes, y yo insisto: «¿Quién ha puesto ahí ese ramillete?». Y que entonces tú me respondes: «Está ahí porque está ahí». Mientras tú te mantuvieras en esta respuesta yo permanecería insatisfecho, hasta que dijeras, por ejemplo: «Me lo ha dado mi madre». «¡Ah!» diría entonces yo, tranquilo. En efecto, una visión humana del fenómeno de la presencia del ramillete de violetas exige que se acepte la invitación que está contenida en él. Y la invitación es una provocación a preguntar: «¿Cómo es eso?». La presencia del vaso de flores es signo de otra cosa.

Pondré otro ejemplo. Supongamos que tú y yo estamos andando por la montaña, y caminamos un poco jadeantes porque hace un sol terrible. De pronto se oye un grito: «¡Socorro!». Primera reacción: nos paramos. Algunos segundos después, otra vez: «¡Socorro!». Y yo echo a correr en la dirección de la que parece venir la voz, mientras que tú te quedas allí impertérrito y me dices: «¿Qué haces?». «Pues, que están pidiendo ayuda». «Pero no, hombre, ¿qué vas a hacer?». «¡Que están pidiendo socorro!». «¡Qué va! Tú has oído una vibración del aire que ha resonado s-o-c-o-r-r-o; has oído siete sonidos, pero no puedes deducir de eso que haya alguien pidiendo socorro». Esto no sería una forma humana de percibir el fenómeno. No sería racional reducir la experiencia de aquel grito solamente a su aspecto auditivo inmediato.

Análogamente, tampoco es humano afrontar la realidad del mundo frenando la capacidad humana de adentrarse en la búsqueda de lo otro, tal como nos impele a hacer la presencia de las cosas por el simple hecho de ser hombres. Ésta es, como ya he dicho, la postura positivista: el bloqueo total del ser humano.

Las exigencias últimas de las que hemos hablado anteriormente son lo que determina el intento inagotable de buscar respuesta a las preguntas: ¿Por qué? ¿Cómo? Es algo que nunca se para en nosotros.

#### *4. Carácter exigente de la vida*

Quiero ampliar esta última observación. Lo que documenta experimentalmente el hecho de que el impacto del hombre con la realidad produzca por su propia naturaleza este presentimiento o búsqueda de lo otro es que la vida tiene un *carácter exigente*, el carácter exigente que tiene la experiencia existencial.

Quiero decir con ello que el tejido mismo de la vida es una trama de exigencias, trama que podría resumirse en dos categorías fundamentales, pero una y otra con corolarios tan decisivos que podrían también formar parte de la lista como categorías originales por sí mismas:

a) La primera categoría de exigencias se resume en la exigencia de la *verdad*, es decir, sencillamente en la exigencia del significado que tienen las cosas, del significado de la existencia. Supongamos que tuvierais ante vuestros ojos un mecanismo que no habéis visto nunca. Lo podéis analizar todo lo que queráis, hasta el detalle más pequeño de todos sus componentes; pero, al final, no podríais decir que conocéis esta máquina si después de todo el examen no hubierais llegado a entender para qué sirve. Porque la verdad de la máquina está en su significado, o sea, en la respuesta a esta pregunta: «¿Cuál es su función?». Esta pregunta busca conocer el nexo que hay entre todos los engranajes que lo componen y la totalidad del mecanismo, es decir, su finalidad, la parte que tiene la máquina en la totalidad de lo real.

En este sentido, cuanto más seriamente detalla el hombre la composición de las cosas, más se exagera su pregunta por el significado que tienen.

Así, pues, la exigencia de la verdad implica siempre la identificación de la verdad última, porque no se puede definir verdaderamente una verdad parcial sino en relación con lo último. No se puede conocer nada fuera de la relación que tiene, aunque sea veloz, todo lo implícita que se quiera, entre ella y la totalidad. Sin entrever al menos su perspectiva última, las cosas se vuelven monstruosas.

La exigencia de la verdad implica, sostiene y traspasa también la curiosidad constante con la que el hombre desciende cada día con más detalle a conocer la estructura de la realidad. Nada le aquietta, nada. «¿Quid enim fortius desiderat anima quam veritatem?», decía san Agustín. «¿Qué desea el hombre más ardientemente que la verdad?»<sup>2</sup>. La verdad, el significado real de cada cosa, radica en el nexo que percibimos que tiene con la totalidad, con el fondo, con lo último. Este es el momento álgido de ese nivel de la naturaleza en el que ésta llega a convertirse en «yo». Una vez, Sócrates, que estaba enseñando en el Ágora de Atenas, en el momento culminante de su dialéctica, cuando

todos los rostros de sus discípulos estaban dramáticamente pendientes de él, paró de golpe su razonamiento, suspendió su discurso y dijo: «Amigos, ¿no es verdad que cuando hablamos de la verdad nos olvidamos hasta de las mujeres?»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> San Agustín, *Comentario al evangelio de san Juan* 26, 5.

La humanidad de una sociedad, su grado de civilización, se define por el apoyo que su educación concede a mantener abierta de par en par esta apertura insaciable, a pesar de todas las conveniencias e intereses que la quieren cerrar prematuramente.

¿Podemos imaginar que alguna vez el hombre, dentro de cien años, de mil, de mil millones de siglos, llegue a decir «Lo sabemos todo»? Estaría acabado, no le quedaría más que suicidarse. Habría terminado como hombre; es imposible hasta concebirlo. Porque el hombre, cuanto más se introduce en lo real —el impacto con lo cual le ha solicitado y provocado irremediablemente—, más cae en la cuenta de que todo aquello cuyo conocimiento va alcanzando, tal como citábamos antes de Francesco Severi, está «en función de un absoluto que se opone como una barrera elástica a verse superado con los medios cognoscitivos»<sup>4</sup>.

b) La segunda exigencia, que pertenece también a la primera categoría por su naturaleza, es la exigencia de *justicia*.

Hace muchos años se produjo un gran debate en la prensa inglesa a causa de un hombre a quien, después de haber sido condenado a muerte y ajusticiado, se le reconoció más tarde que era inocente. ¡El pobrecillo no había parado de gritar en la cárcel que no había sido él! Al leer esta tragedia me ensimismé con aquel individuo que fue al patíbulo siendo inocente. ¿Quién le haría justicia? ¿Quizá nosotros a base de reconocer entonces que no tenía culpa? Aquello ya no era una respuesta válida para él, aunque fuera una respuesta para nosotros, una pacificación de nosotros mismos. Estábamos haciendo justicia a su memoria, o sea, satisfaciendo nuestra curiosidad histórica, pero no a él. ¿Quién le haría justicia a él? Pues si la justicia no se le hace a él, no hay justicia que valga: la respuesta válida es que se realice la exigencia de justicia que tiene uno mismo. Esa exigencia es una demanda que se identifica con el hombre, con la persona. Por eso, sin la perspectiva de un más allá, la justicia es imposible.

<sup>3</sup> Cf. Platón, *El banquete*, XXIX, 211b-212a. <sup>4</sup> F. Severi, *Dalla scienza alla fede*, op. cit., p. 103.

c) La tercera categoría es la exigencia de *felicidad*, o sea, el pleno cumplimiento de nosotros mismos. Con palabras análogas, la total satisfacción (*satis factus*), que es el reflejo psicológico de la plenitud, y la perfección («hecho totalmente»), que es el reflejo ontológico de nuestra realización.

A esta exigencia ¿quién podrá responder?

En un libro sobre el franciscanismo del padre Gemelli<sup>5</sup> recuerdo que todos los capítulos

llevaban la primera letra dibujada. Había un capítulo que comenzaba con la palabra «cuando» (téngase en cuenta que en italiano se escribe «quando»; es decir, comienza con la letra Q, *ndt*): el rabillo de la Q era un pajarillo, y dentro del óvalo de la Q había un perfil de montañas con el sol naciente y la silueta de san Francisco de Asís con la cabeza levantada y los brazos extendidos, emblema de la sensibilidad del linaje humano cuando le impacta el aspecto más fascinante de la naturaleza. Y, junto a los pies de san Francisco, la misma Q servía de comienzo a otra frase escrita: «¿Quid animo satis?», «¿Qué es lo que sacia el ánimo?».

Una visión racional y humana de la experiencia de esta exigencia sólo se da cuando se lee en ella su implícita referencia a Otro.

d) La cuarta es la categoría del *amor*.

Un pasaje del *Romeo y Julieta* de Shakespeare expresa sintéticamente la apertura analógica que tiene el dinamismo del amor en el hombre: «Muéstrame a una amante que sea hermosísima; su belleza no será otra cosa que un consejo donde yo lea el nombre de aquella que es más hermosa aún que la hermosísima»<sup>6</sup>. La atracción que ejerce cualquier belleza sigue una trayectoria paradójica: cuanto más bella es, más remite a otra cosa distinta. El arte (¡pensemos en la música!), cuanto más grande es, más nos abre. No ocluye, sino que abre de par en par el deseo: es signo de algo distinto.

«Ama quien le dice al otro: tú no puedes morir»<sup>7</sup>: también la intuición amorosa de Gabriel Marcel remite a otra cosa diferente.

<sup>5</sup> Cf. A. Gemelli, *Il Francescanesimo*, Edizioni O.R., Milán 1932, cap. XIII.

<sup>6</sup> Cf. W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*, acto I, escena I.

<sup>7</sup> Cf. G. Marcel, «La mort de demain», en *Trois pièces*, Plon, París 1931, p. 161.

El carácter de exigencia que tiene la existencia humana apunta hacia *algo que está más allá* de sí misma como sentido suyo, como su finalidad.

Las exigencias humanas constituyen una referencia, una afirmación implícita de la realidad de una respuesta última que está *más allá* de las modalidades existenciales que se pueden experimentar.

Si se elimina la hipótesis de un «más allá», esas exigencias se ven sofocadas de forma antinatural.

5. *El «tú», signo supremo*

Una visión del impacto continuo que produce en la conciencia del hombre la realidad, que bloquee la dinámica del signo, que detenga ese remitir a otra cosa que constituye el corazón de la experiencia humana, cometería un asesinato de lo humano, frenaría indebidamente el impulso del dinamismo vital.

Imaginemos, aunque sea un poco grotescamente, a un niño que a causa de un naufragio se encontrase en esa isla que aparece normalmente en las viñetas, entre árboles bananeros, etc...; supongamos que este niño pudiera crecer alimentándose con esos frutos salvajes, o con algas marinas; y, finalmente, supongamos que el niño de nuestro grotesco ejemplo llegue a los doce, trece, quince años, que sienta la exigencia de algo que no sabe imaginar y piense: «Habrá una piedra más grande que éstas, habrá un plátano más grande, una brizna de hierba más larga, un pez más imponente que los que veo nadar alrededor, una estrella más luminosa...». Lo que siente dentro de él –porque está en la pubertad, en la edad evolutiva– es la exigencia de algo que no conoce; imagina que pueda ser como lo que ve, aunque eso sí, distinto, «otro». Y no puede en absoluto pensar en una mujer, no consigue imaginársela. Si fuera verdaderamente «lógico» tendría que decir: «Tal vez, lo que yo quiero son todas estas cosas, pero más grandes, más imponentes, más, más... y, sin embargo, no, es otra cosa lo que quiero». Y entonces debería concluir: «*Hay* algo en el universo, en la realidad, que corresponde a esta necesidad, a esta exigencia mía, y no coincide con nada de lo que puedo captar, aunque yo no sepa lo que es». ¿Por qué sabe entonces que existe? Porque la existencia de esa cosa está implícita en el dinamismo de su persona, es algo a lo que le remite una realidad que lleva dentro de sí, pero que no coincide con nada de cuanto tiene a mano, y por eso no sabe imaginarlo.

Si al producir su impacto en el hombre el mundo funciona como un signo, tendremos que decir entonces que el mundo «demuestra» la existencia de otra cosa diferente, que demuestra a «Dios», como todo signo demuestra aquello de lo que es signo.

Una realidad experimentable cuyo significado adecuado, es decir, conforme a la exigencia humana, es algo distinto de ella misma, es *signo* de eso otro.

Es importante subrayar la analogía que tiene esto con la expresión normal de las relaciones humanas. Los hombres nunca perciben una experiencia de plenitud como la que se da en la compañía, en la amistad, particularmente entre hombre y mujer. La mujer para el hombre y viceversa, o el otro para cualquier persona, constituyen realmente *otro distinto*; todo lo demás es asimilable y dominable por el hombre, pero jamás el *tú*. El *tú* no puede consumirse, es evidente y no «demostrable», pues el hombre no puede rehacer todo el proceso que lo constituye; y, sin embargo, nunca percibirá y vivirá el hombre una experiencia de plenitud como puede hacerlo frente al *tú*. Algo distinto, por naturaleza propia diferente de mí, *otra* cosa, me llena y realiza más que cualquier experiencia de posesión, de dominio o de asimilación.

## 6. Descubrimiento de la razón

Tratemos ahora de iluminar brevemente el valor racional que tiene la dinámica del signo. La razón exige comprender la existencia; es decir, la razón tiene la exigencia de una explicación adecuada, total, de la existencia. Esta explicación no la puede encontrar

dentro del horizonte de su experiencia vital; por mucho que se dilate ese horizonte, que crezca en él la pasión de saber por qué permanece, la muerte establece irremediablemente esa insuficiencia.

Entonces, si se quiere salvar la razón, es decir, si queremos ser coherentes con esta energía que nos define, si no queremos negarla, su mismo dinamismo nos obliga a afirmar que la respuesta total y concluyente está *más allá* del horizonte de nuestra vida. La respuesta existe, porque está clamando a través de las preguntas que constituyen nuestro ser, pero no puede medirse con la experiencia. Existe, pero no se sabe qué es. Es como si la razón fuera un gran alpinista que escalara la cumbre más alta del globo, y al llegar a la cumbre se diera cuenta de que aquello es sólo uno de los infinitos contrafuertes de una pared de la cual no ve el principio ni el fin.

La cumbre que la razón puede conquistar es la percepción de que algo desconocido, inalcanzable, existe, y que hacia ello se dirigen todos los movimientos humanos, porque el propio hombre depende de ello. Es la idea de *misterio*.

En otro poema de Clemente Rebora, *El álamo*, se nos manifiesta ahora la evidencia y la intensidad del «dato» racional:

«Vibra en el viento con todas sus hojas el álamo severo:  
sufre el alma en todos sus dolores  
en el ansia del pensamiento.

Del tronco en ramas por frondas se expresa todas al cielo tensas con recogidas copas:  
parado permanece el tronco del misterio, Y el tronco se abisma donde hay más verdad»<sup>8</sup>.

El significado de la poesía confluye en la afirmación de Gabriel Marcel: «El misterio [...] es clarificador»<sup>9</sup>.

El misterio no es un límite para la razón, sino que es el descubrimiento más grande al que puede llegar la razón: la existencia de algo inconmensurable con ella misma.

El razonamiento que hemos hecho antes se podría resumir así: la razón exige comprender lo existente; en la vida esto no es posible; por tanto la fidelidad a la razón obliga a admitir la existencia de algo incomprensible.

Esta afirmación constituye una señal de la pequeñez de nuestra existencia, pero al mismo tiempo es signo del destino inconmensurable, in-finito, que tiene nuestra existencia, nuestra razón, nuestro ser. Intuimos el misterio como una realidad que está implicada por el mismo mecanismo de nuestro yo; no es, pues, un bloqueo de la razón, sino un signo de su apertura sin fin.

La razón humana vive en este nivel vertiginoso: la explicación existe, pero no es aferrable por el hombre; existe, pero no sabemos cómo es. En su *Germania* Tácito describe del siguiente modo la idea de divinidad que tenían aquellas tribus: «Secretum illud quod sola reverentia vident hoc Deum apellant»<sup>10</sup>, «aquella realidad escondida, inaferrable, que perciben sólo como algo de lo que depende su vida: a esta realidad la llaman Dios».

Sin esta perspectiva lo que hacemos es negar la esencia que tiene la razón como

exigencia de conocer la totalidad, y, en último término, como posibilidad misma de conocimiento verdadero.

Hay una página de Dostoyevski donde se describe cómo un joven de la aristocracia de Petrogrado abandona a su familia para hacerse capitán de barco. Está muchos años lejos de casa dando vueltas por el mundo. Finalmente vuelve y, cuando entra de nuevo en los salones de los nobles, oye que toda la gente se ríe de la religión, haciendo planteamientos cínicos y nihilistas. Eran las primeras escaramuzas del influjo de la Aufklärung alemana, lo que abriría el camino para los movimientos políticos que más adelante iban a destruir físicamente a los hijos y nietos de aquellos aristócratas. Entonces el joven estaba allí, molesto y silencioso, con su taza de té entre las manos y oyendo hablar a la gente de ese modo. En un momento dado, uno de los presentes le dice más o menos: «¡Ánimo! Intervén también tú en esta docta disputa, da tu parecer sobre estas nuevas ideas». Y él, meditabundo y al mismo tiempo espontáneo, responde: «Pero, si Dios no existe, ¿seré yo todavía capitán?»<sup>11</sup>. Si no es posible que haya un último sentido, una explicación última, si no es posible salir de la medida del momento para unirse al todo (porque el problema es precisamente «salir» del instante y reanudar nuestro vínculo con el todo), entonces no puedo ya establecer ningún nexo, estoy encerrado en cada momento, y el ayer, el año anterior, diez años antes, la larga carrera para llegar a ser capitán, adquieren una imagen imposible, un sentido impronunciado. Nada tiene ya significado, porque el significado es un vínculo que tú estableces al salir de ti mismo, saliendo del instante, poniéndote en relación. Y si tú sales de tu instante, entonces la relación fluye como un torrente hasta el final. «Si Dios no existe, ¿seré yo todavía capitán?». Es el concepto de signo en forma existencial, dramática.

<sup>8</sup> C. Rebora, «El álamo», en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 61.

<sup>9</sup> Cf. G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, Borla, Turín 1970, pp. 207-208.

<sup>10</sup> Tácito, *Germania*, IX, 2.

<sup>11</sup> Cf. F. Dostoyevski, *Los demonios*, op. cit., p. 1220.

Todo lo humano tiende a decaer inmediatamente en una mezquindad, de la que el cinismo de la cultura materialista de hoy, por lo que respecta al hombre, es un ejemplo impresionante. La convivencia basada en el cinismo conduce a una abolición total de la certeza —y, por tanto, de la verdad, de la justicia, de la alegría y del amor— y a la reducción biológica de todo.

Las objeciones reales que se podrían poner a todo esto son dos: 1) no es verdad que la razón sea exigencia de explicación total, y 2) no es verdad que la vida no dé una respuesta concluyente.

Que cada cual juzgue la verdad que contienen tales objeciones.

No será inútil, por último, volver a subrayar que la solución a la gran pregunta sobre la vida que constituye la razón no es una hipótesis abstracta, requiere una implicación existencial, porque la exigencia que tenemos es una experiencia que vivimos.



## 7. Aperturas

Por lo que hemos dicho se entenderá el motivo de que los términos con los que toda tradición religiosa auténtica de la humanidad ha designado el misterio, ha hablado de Dios, sean negativos: in-finito, in-menso, no mensurable, in-efable, que no se puede pronunciar, des-conocido, ese dios desconocido al que los atenienses habían consagrado un altar.

Y también ciertas palabras que parecen positivas —por ejemplo, omnipotente, omnisciente, omnicomprendivo— son términos, desde el punto de vista de la experiencia, negativos, porque no corresponden a nada de nuestra experiencia: son definiciones sólo formalmente positivas, pues, para entenderlas, hay que negar nuestro modo de ser capaces o de saber.

Así, ciertas frases que se usan —como «Dios es bondad», «Dios es justicia», «Dios es belleza»— son más bien indicadores de dirección que, multiplicados, enriquecen nuestro presentimiento de ese Objeto último; pero no pueden ser definiciones, porque Dios es bondad, pero no es la bondad tal como la conocemos nosotros; Dios es amor, pero no lo es a nuestro modo; y Dios es persona, pero no como lo somos nosotros.

Sin embargo, no son términos carentes de significado, o puramente nominalistas; son términos que intensifican el modo de relacionarnos con Él, que nos acercan más al Misterio: son aperturas al Misterio.

### Capítulo Duodécimo LA AVENTURA DE LA INTERPRETACIÓN

Por muy oscuro, enigmático, nebuloso o velado que esté ese «Otro», es innegable que constituye el término último del impulso humano, la finalidad de la dinámica humana.

Resumamos el itinerario que hemos descrito. La naturaleza de la razón (que es comprender la existencia) fuerza a ésta, por coherencia, a admitir que existe algo incomprensible, Algo (un «quid») que está constitucionalmente *más allá* de toda posibilidad de comprensión y medida (que es «trascendente»):

«Cada quien confusamente un bien aprende en que se aquiete el ánimo, y desea, pues cada quien para alcanzarlo lucha»<sup>1</sup>.

«¡Oh tú quien eres que quieres sentar cátedra para juzgar a una distancia de mil millas con la corta visión de una palmada!»<sup>2</sup>.

La aventura de la razón tiene un vértice último en el que intuye la existencia de esa explicación total y concluyente como algo inalcanzable por sí sola: es el misterio.

La razón no sería tal si no implicara que existe ese *quid* último. Así como los ojos al abrirse no pueden dejar de registrar colores y formas, del mismo modo el hombre con su razón, por el hecho mismo de ponerse en movimiento al verse solicitada por el impacto de las cosas, afirma la existencia de un por qué último, totalizante, de un *quid* desconocido: el «Dios desconocido». Que la palabra «Dios» no nos equivoque: es simplemente el término que sirve en el lenguaje religioso universal para identificar a este *quid* absoluto. Dentro de mil millones de siglos, cualquiera que sea la frontera que haya alcanzado el hombre, «no será eso», como dramáticamente manifiesta una vez más Clemente Rebora:

<sup>1</sup> Dante, *Purgatorio*, canto XVII, vv. 127-129. <sup>2</sup> Dante *Paraíso*, canto XIX, vv. 79-81.

«Cualquier cosa que digas o hagas Tiene un grito dentro:  
¡No es por esto, no es por esto!

Y así todo envía  
A una secreta pregunta: El acto es un pretexto. [...]

En la inminencia de Dios La vida se abalanza  
Sobre las reservas caducas Mientras cada uno se aferra A su bien que le grita: ¡adiós!»<sup>3</sup>.

### *1. El factor de la libertad ante el enigma último*

Aún nos falta por poner en juego otro factor esencial para la definición del hombre. Hasta ahora hemos tenido presente el factor de la razón, de la conciencia; ahora tenemos que afrontar el factor de la libertad.

El hombre, como ser libre que es, no puede llegar a su plenitud, no puede llegar a su destino si no es a través de su libertad (de la que ya hemos tratado al final del capítulo octavo). Hemos visto que ser libre quiere decir tener capacidad de poseer el propio significado, de alcanzar nuestra propia realización en una determinada manera, que es a lo que precisamente llamamos libertad.

<sup>3</sup> C. Rebora, «Sacos de tierra en los ojos», vv. 13-18 y 89-91, en L. Giussani, *Mis lecturas*, op. cit., p. 60.

Si yo fuera llevado a mi destino sin libertad, no podría ser feliz, no sería mía la felicidad, ese destino no sería mío. Sólo a través de mi libertad es como el destino, el fin, el propósito, el objeto último, puede llegar a constituir una respuesta para mí. No sería humana la plenitud del hombre, no habría plenitud del ser humano, si éste no fuese libre.

Ahora bien, si alcanzar el destino, la plena realización, debe ser libre, la libertad también debe «ponerse en juego» para *descubrirlo*. Pues tampoco el descubrimiento del destino, del significado último, sería mío si fuera automático. El destino es algo ante lo que el

hombre es responsable; el modo que el hombre tenga para alcanzar su destino es responsabilidad suya, es fruto de su libertad.

La libertad, por tanto, no sólo tiene que ver con el ir hacia Dios por coherencia de vida, sino también con el mismo descubrimiento de Dios. Hay muchos científicos que, al profundizar en su propia experiencia como científicos, han descubierto a Dios; y también muchos científicos que han creído poder eludir o eliminar a Dios con su experiencia científica. Hay muchos literatos que, mediante una percepción profunda de la existencia del hombre, han descubierto a Dios; y también muchos literatos que, por su atención a la experiencia humana, han eludido o eliminado a Dios. Hay muchos filósofos que han llegado a Dios a través de su reflexión; y muchos otros filósofos que a través de su reflexión han excluido a Dios. Esto quiere decir, entonces, que reconocer a Dios no es un problema de ciencia, ni de sensibilidad estética, ni siquiera de filosofía en cuanto tal. Es un problema de libertad. Lo reconocía así uno de los más conocidos neo-marxistas, Althusser, cuando decía que entre existencia de Dios y marxismo el problema no es de razón, sino de opción. Ciertamente, hay una opción que es conforme a la naturaleza, y por eso exalta la razón, y hay otra opción que es contra natura, y por eso oscurece la razón. Pero, en todo caso, la opción es decisiva.

Reflexionemos con un ejemplo. Si vosotros os encontráis en una zona de penumbra y os ponéis de espaldas a la luz, exclamaréis: «No hay nada, todo es oscuridad, sinsentido». En cambio, si os ponéis de espaldas a la oscuridad, diréis: «El mundo es el vestíbulo de la luz, el comienzo de la luz». Esta diversidad de posturas procede exclusivamente de una opción.

Sin embargo, eso no agota la cuestión. Pues, en efecto, entre las dos posturas —la de quien dice, vuelto de espaldas a la luz, «Todo es oscuro», y la de quien, vuelto de espaldas a la oscuridad, dice «Estamos en el umbral de la luz»— una tiene razón y la otra no. Una de las dos elimina un factor cierto, aunque esté solamente apuntado, porque si hay penumbra, evidentemente hay luz.

Esto recuerda lo que Jesús dice varias veces en el Evangelio: «He hecho muchos signos entre vosotros. ¿Por qué no me creéis?» «Vosotros no me creéis y me rechazáis para que se cumpla la profecía: me odiaron sin razón»<sup>4</sup>.

El hombre, en efecto, afirma con su libertad lo que ya ha decidido de antemano desde un recóndito punto de partida. La libertad no se demuestra tanto en el momento llamativo de la elección; la libertad se pone en juego más bien en el primer y sutilísimo amanecer del impacto de la conciencia humana con el mundo. He aquí la alternativa en que el hombre *casi* insensiblemente se la juega: o caminas por la realidad abierto a ella de par en par, con los ojos asombrados de un niño, lealmente, llamando al pan, pan, y al vino, vino, y abrazas entonces toda su presencia acogiendo también su sentido; o te pones ante la realidad en una actitud defensiva, con el brazo delante del rostro para evitar golpes

desagradables o inesperados, llamando a la realidad ante el tribunal de tu parecer, y entonces sólo buscas y admites de ella lo que está en consonancia contigo, estás potencialmente lleno de objeciones contra ella, y demasiado resabiado como para aceptar sus evidencias y sugerencias más gratuitas y sorprendentes. Esta es la opción profunda que nosotros realizamos cotidianamente ante la lluvia y el sol, ante nuestro padre y nuestra madre, ante la bandeja del desayuno, ante el autobús y la gente que hay en él, ante los compañeros de trabajo, los textos de clase, los profesores, el amigo, la amiga... Esta decisión que he descrito la tomamos de hecho ante toda la realidad, ante cualquier cosa.

En esta decisión está claro dónde está la racionalidad, lo enteramente humano: en la postura del que está abierto y llama al pan, pan, y al vino, vino. Éste es el *pobre* de espíritu, aquel que no tiene nada que defender ante la realidad. Por eso admite todo tal como es, y secunda la atracción que ejerce sobre él la realidad con todas sus implicaciones.

<sup>4</sup> Cf. Jn 15,22-25.

## 2. *El mundo como parábola*

La libertad se pone en juego a sí misma en ese terreno que llamamos signo. Recordemos que el mundo demuestra la existencia del *quid* último, el misterio, a través de ese modo que se llama «signo». El mundo «enseña» a Dios, muestra a Dios, como el signo indica aquello de lo que es señal.

La libertad se juega en este terreno: ¿en qué sentido? Actúa en el terreno de la dinámica del signo ya que éste es un acontecimiento que hay que *interpretar*. La libertad entra en juego al interpretar el signo. La interpretación es la técnica del juego; y la libertad actúa dentro de esta técnica.

Por usar un ejemplo evangélico, el mundo es como una parábola. «¿Por qué hablas en parábolas?», le preguntaban los apóstoles a Cristo. «La gente no te entiende». Pero, apenas él había narrado la parábola, en cuanto la gente se marchaba, corrían detrás de él y le decían: «Explícanos la parábola». Otros, por el contrario, se marchaban. El mundo es una parábola: «Yo hablo en parábolas para que viendo, puedan no ver, y oyendo, puedan no oír». Es decir: «Hablo en parábolas para que salga a flote su libertad, lo que ya han decidido en su corazón»<sup>5</sup>.

Si tú eres «moral», esto es, si estás en la actitud original con la que Dios te ha creado, en una actitud abierta a lo real, entonces entenderás, o al menos buscarás, preguntarás. Si, por el contrario, no estás ya en esa postura original, si estás alterado, falseado, bloqueado por el prejuicio, entonces eres «inmoral» y no podrás entender. Éste es el carácter dramático supremo que tiene la vida del hombre.

El mundo, al tiempo que desvela, «vela». El signo desvela, pero al mismo tiempo vela. Y es solamente una atención particular lo que, debajo o detrás de un paño aparentemente inerte, te permite sentir la vibración del cuerpo vivo que está oculto en él; no sientes nada si es un maniquí, pero sientes en cambio a un cuerpo vivo.

<sup>5</sup> Cf. Mt 13,10ss.

Suponed que vamos a una galería donde se halla expuesto un hermoso cuadro; lo han puesto en una sala preparada con luces indirectas, que no se ven, para no alterar la visión del cuadro. Si yo entrara contigo y te dijera «¡Aquí no hay luz!», tú me dirías: «¡No bromees!». Imaginemos que yo te repitiera entonces: «Mira, que no hay luz». tú reafirmarías: «No seas ridículo, déjame ver el cuadro». Pero si yo siguiera insistiendo «¡No hay luz!», ¿acaso me responderías «Vamos a buscar una escalera y veremos dónde están ocultas las bombillas»? Si hubiera necesidad de esto ninguno de los dos sería razonable. En efecto, ¿por qué hay luz? Porque se ve el cuadro. Y suponiendo que, al no encontrar ninguna escalera para constatar donde estaban las luces, saliera afuera diciendo «¡No, no hay luz!», sería todavía menos razonable, estaría claramente encerrado en mi prejuicio.

Del mismo modo, si no se reconociera la fuente de sentido y de luz que es el misterio de Dios, el mundo sería, como hemos dicho anteriormente citando a Shakespeare, «una fábula contada por un idiota»<sup>6</sup>.

La postura positivista es semejante a la de alguien que, igual que los miopes, acercase sus ojos a un centímetro de un cuadro y, fijándose en un punto de color, dijera «¡Qué mancha!», y, al ser el cuadro grande, pudiera recorrerlo todo, centímetro a centímetro, exclamando a cada paso: «¡Qué mancha!». El cuadro le parecería un conjunto de manchas diversas sin sentido. Pero, si se colocara a una distancia de tres metros, vería la pintura en toda su unidad, con la perspectiva apropiada, y diría: «¡Ah! ¡Entiendo! ¡Qué hermoso!». La medida positivista parece que mira el mundo con una grave miopía.

Einstein estaba muy lejos de esta miopía cuando afirmaba la implicación enigmática última que tiene la realidad, y, por tanto, ese valor de signo que constantemente hace vibrar al mundo: «La emoción más bella y profunda que podemos percibir es el sentido del misterio; ahí está el germen de todo arte y de toda ciencia verdadera»<sup>7</sup>. Y por ello podía lamentar el desconsuelo sofocante que se deriva de esa miopía: «Quien cree que su vida y la de sus semejantes está privada de significado no sólo es infeliz, sino que apenas es capaz de vivir»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> W. Shakespeare, *Macbeth*, acto V, escena V.

<sup>7</sup> A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Tusquets, Barcelona 1986.

Así, pues, la seriedad de cada paso empírico o de cada preciso acto científico exige que

estén atravesados también por una referencia global al horizonte humano; deben «ser signo» de una pertenencia más alta, aunque sea enigmática: «La preocupación por el hombre y por su destino debe constituir siempre el interés principal de todos los esfuerzos técnicos; no lo olvidéis nunca, en medio de vuestros diagramas y vuestras ecuaciones».

<sup>8</sup> Ib.

## Capítulo Decimotercero EDUCACIÓN PARA LA LIBERTAD

El método de manifestarse a través del signo es un método adecuado para el hombre, un método característico de la vida personal. Pues la palabra y el gesto, ¿qué son? Signos. El amor entre hombre y mujer, la amistad o la convivencia tienen en el signo su instrumento de comunicación.

Y ya hemos visto por qué: porque en este método de relación entra en juego la libertad. Con este método de mostrarse se respeta la libertad, ya que ésta tiene que ponerse en juego para interpretar el signo.

### *1. Educación para la libertad como responsabilidad*

Demos un paso más. El problema fundamental de esta gran aventura que es el mundo como «signo», a fin de que se manifieste en ella con evidencia el destino, es una educación para la libertad. Y puesto que la realidad remite al hombre a otra cosa distinta, educación para ser libres quiere decir educación para ser responsables.

Responsabilidad deriva de «responder». La educación en la responsabilidad es una educación para responder a aquello que nos llama.

¿En qué consiste esta educación para crecer en libertad, es decir, para adquirir responsabilidad?

a) Ante todo, la educación en la responsabilidad implica una educación de la *atención*. Ésta, en efecto, no es fácil; no es automático para nuestra libertad, incluso cuando está comprometida, prestar atención.

Es el prejuicio, sea cual sea su origen, lo que impide la atención: hace que prevalezca en nosotros el interés, y por tanto la distracción; que se afirmen ideas preconcebidas, y que por ello no se tome en consideración ningún mensaje nuevo; concentra la sensibilidad únicamente en lo que nos apetece, y por eso acrecienta la insensibilidad hacia los matices y los detalles de cualquier propuesta que se nos hace; fomenta la tendencia a resumir con tosquedad, torpeza, imprecisión y superficialidad, cosa que llega a ser un delito cuando se trata de un problema grave.

La atención debe dar cuenta, sobre todo, de la totalidad de los factores. ¡Qué importante

es esta insistencia incansable en la totalidad!

b) Pero, además de la educación de la atención, una educación en la responsabilidad es también educación de la capacidad de *aceptación*. Tampoco es algo automático aceptar una propuesta en su integridad.

Educar en una atención y una aceptación que se caractericen por la sensibilidad hacia la totalidad de los factores en juego es una pedagogía que tiende a abrir puertas quizá cerradas prematuramente, si bien comprensiblemente. ¡A cualquier hora, incluso por la noche, puede llamar a la puerta la consistencia de la realidad!

Educar la atención y la aceptación asegura esa actitud profunda con la que debemos afrontar la realidad: abiertos de par en par, libres y sin la presunción de llamar a la realidad ante nuestro propio veredicto como jueces, es decir, sin juzgar la realidad basándonos en el prejuicio.

Por consiguiente, una educación de la libertad para que esté atenta, o sea, para que se abra conscientemente a la totalidad de los factores en juego, y para que sepa aceptar, es decir, para que abrace con franqueza lo que se presenta delante de nuestros ojos, es la cuestión fundamental para poder seguir en la vida un camino humano.

## *2. Educación en una actitud de petición*

La educación en la libertad, necesaria para que se dé una interpretación adecuada de este signo que es la existencia, el mundo, debe entrenarnos para adoptar la postura justa ante la realidad. Pero ¿cuál es esa postura justa ante la realidad? Permanecer en la actitud original con la que nos forma la naturaleza. Y esa postura original, sello de nacimiento impreso en el hombre por la naturaleza, es una actitud de espera que se traduce en petición, en pregunta.

En el niño todo esto es curiosidad: espera y pregunta. En el hombre es espera y búsqueda. Pero tiene que tratarse de una búsqueda real: la búsqueda falsa arroja sobre la realidad interrogantes para los cuales no espera respuesta. La búsqueda por la búsqueda es para obtener una respuesta falsa querida de antemano.

Una búsqueda real implica siempre como última hipótesis que haya una respuesta positiva: en caso contrario uno no busca. Por eso, como la realidad provoca, la educación de la libertad debe ser una educación para responder a la pro-vocación. Es una educación para tener «hambre y sed» lo que nos hace estar atentos a las numerosas solicitudes que constantemente nacen de la confrontación con la totalidad de lo real, lo que nos dispone a aceptar cualquier indicio de valor, es decir, cualquier promesa seria que se haga a la indigencia esencial de nuestro ser. Bienaventurados los que tienen hambre y sed.

Por el contrario, malditos los que no tienen hambre y sed, los que saben ya todo, los que no esperan nada. Malditos los satisfechos para quienes la realidad es, como mucho, puro pretexto para su agitación y no esperan de ella nada verdaderamente nuevo<sup>1</sup>.

La postura en que la naturaleza pone originalmente al hombre ante la realidad es una postura positiva. La curiosidad es el aspecto más inmediato y mecánico de esta atención abismal que la naturaleza despierta en el hombre frente al cosmos. ¿Qué significa esta curiosidad original? La curiosidad, tanto en el niño como en el adulto, es una apertura llena de afirmación positiva. Es una simpatía original hacia el ser, hacia lo real, casi como una hipótesis general de trabajo con la que la naturaleza empuja al hombre a compararlo todo. Esta simpatía hacia la realidad es la hipótesis general de trabajo, la premisa de cualquier acción, de cualquier actividad.

<sup>1</sup> Cf. Lc 6,20-26.

La actitud de duda nos vuelve incapaces de obrar. Recuerdo haber leído en un periódico la creación de una escuela en América para ayudar a jóvenes genios a descubrir patentes con facilidad: una escuela para educar la genialidad, porque realizar un invento es un hecho genial. Aquella escuela estaba orientada por entero a educar en afrontar los problemas con una hipótesis positiva. Lo más terrible es situarse ante la realidad con una hipótesis, no digo ya negativa, sino simplemente suspendida; uno, así, no se mueve.

La observación es bastante simple: si se parte de una hipótesis negativa, aunque haya algo no se encontrará nada; si se parte de una hipótesis positiva, en caso de haber algo, puede encontrarse, y si no hay nada, no se encontrará nada.

En la preciosa novela de Graham Greene, *El final de la aventura*, hay un episodio significativo. El protagonista es un librepensador, un escritor anarquista de Londres. Va a visitar a un amigo a quien se le había muerto su mujer. Y se encuentra allí con un fraile, confesor de esa mujer, que había sido católica. Al verle, el protagonista descarga sobre él todo su rencor contra la religión, riéndose de Dios, de los milagros, etc., con una amenazadora lluvia de palabras bajo las que parece ahogarse el fraile. Pero éste, aprovechando una breve pausa que su interlocutor tiene que hacer para tomar aliento, le dice más o menos así: «Permítame, pero creo que yo soy más librepensador que usted, pues me parece más libre pensamiento admitir todas las posibilidades que cerrarse a alguna de ellas»<sup>2</sup>. La hipótesis positiva es una opción, una elección. La educación de la libertad debe ser una educación en elegir la positividad como punto de partida.

No existe nada más patológico e improductivo que la duda sistemática. Recuerdo a un joven amigo que, en pleno curso de bachillerato, justamente a causa del problema religioso cayó en un trágico agotamiento nervioso. Dudaba de todo. Parecía la encarnación de ciertos personajes de Pirandello. Su padre le llevó a un psiquiatra, que le condujo a una habitación donde había un hombre calvo que el chico veía sólo de



espaldas; aquel hombre tenía en la mano una linterna e iluminaba una esquina entre el suelo y la pared buscando algo. El médico le llamó por su nombre y él no se volvió, pero se quedó quieto; entonces el médico, llamándole de nuevo por su nombre, le dijo «¿Qué buscas?», y él respondió con su nombre y apellidos. Como un nuevo Diógenes se buscaba a sí mismo. Pues bien, creo que mi amigo se curó en parte por el shock que le produjo esto.

<sup>2</sup> Cf. Graham Greene, *El final de la aventura*, Edhasa, Barcelona 1985.

La educación en la libertad es una educación para tener una actitud positiva ante la realidad, para crecer en la capacidad de tener certeza.

Todos los «pero, sí, sin embargo, quizá...» con los que se intenta poner en duda el carácter positivo que tiene el proceso de relación yo-realidad, son simple obstrucción, cortina de humo para proteger la retirada del hombre del compromiso con la realidad misma.

### 3. *La experiencia del riesgo*

¿En qué reside la verdadera dificultad para que el hombre lea ese nombre misterioso que le sugiere y señala la llamada que le llega de todo lo real? ¿Dónde está la verdadera dificultad para reconocer la existencia de Dios, la existencia del misterio, el significado que sobrepasa al hombre?

Es necesario subrayar de nuevo que la naturaleza hace que el hombre perciba fácilmente las cosas que le resultan más necesarias para vivir. Y, de todas las cosas necesarias para vivir, lo más necesario es intuir la existencia del por qué, del significado de todo: es la existencia de Dios. En la *Apología pro vita sua* el gran Newman dice que a sus catorce años, yendo por la calle, tuvo la intuición fulgurante de que había «sólo dos seres autoevidentes: el yo y Dios»<sup>3</sup>. La mayor facilidad para captar la existencia de Dios se identifica con la inmediatez en percibir la existencia de uno mismo. En efecto, Dios es la implicación más inmediata que tiene la conciencia de nosotros mismos, como ya hemos visto antes. Para una visión humana del mundo, el presentimiento y la intuición de que existe un significado adecuado —aquello que llamamos Dios, esa X misteriosa, ese *quid* (¡neutro sublime!)— es la implicación más obvia e inexorable.

<sup>3</sup> Cf. J. H. Newman, *Apología pro vita sua*, Ediciones Encuentro, Madrid 1996, p. 32.

Yo quisiera, pues, contribuir a descubrir el punto exacto en el que reside la dificultad para admitir la existencia de Dios.

Una consecuencia inevitable de la relación con Dios, que está mediada por el fenómeno del signo, es esa experiencia que yo llamo la experiencia del *riesgo*. La interpretación de los signos es como aventurarse en otra tierra, es como el viaje marítimo que emprendió

Ulises más allá de las columnas de Hércules.

Asumir un riesgo no es hacer un gesto o realizar un acto careciendo de razones adecuadas para ello, porque en ese caso no hay riesgo, sino irracionalidad. El riesgo consiste en otra cosa.

Yo comprendí bien este concepto al recordar una vez, a muchos años de distancia, un episodio de mi niñez. Siempre estaba pidiendo que me dejaran subir en cordada una montaña y siempre se me respondía: «Eres demasiado pequeño». Un día me dijeron: «Si apruebas el curso en junio harás tu primera cordada». Y así sucedió. Primero iba el guía, después iba yo y detrás dos hombres. Habíamos recorrido la mitad del camino cuando vi que el guía daba un pequeño salto. Yo, que estaba a tres o cuatro metros de distancia, sujetando la cuerda con mano nerviosa, oigo que me dice el guía: «¡Ánimo! ¡Salta!» Estaba justo al borde de una repisa; a casi un metro había otra repisa, pero estaba separada por un profundo barranco. Me dí la vuelta de golpe, y me agarré de tal manera a una prominencia de la roca que tres hombres no fueron capaces de moverme. Recuerdo que me decían: «¡No tengas miedo, que estamos nosotros!». Y yo me decía a mí mismo: «Pero eres un estúpido, si te llevan ellos»; me lo decía a mí mismo, pero no conseguía separarme de mi improvisado apoyo.

Este pánico excepcional me hizo entender, muchos años después, lo que es la experiencia del riesgo. Lo que me bloqueó no fue la ausencia de razones; pero las razones estaban como escritas en el aire, no me tocaban a mí. Es análogo a cuando las personas dicen: «Tiene usted razón, pero yo no estoy convencido». Es un hiato, un abismo, un vacío que se produce entre la intuición de la verdad, del ser, que nos brinda la razón, y la voluntad: una disociación de la razón, que es percepción del ser, con la voluntad, que es afectividad, energía de adhesión al ser (el cristianismo señalaría esta experiencia como la herida producida por el «pecado original»). Uno ve las razones, pero no se mueve. No se mueve porque le falta la energía para ser coherente: coherente no en el sentido ético de tener un comportamiento consecuente, sino en el sentido teórico de adherirse intelectualmente a la verdad que las razones permiten entrever. Esta coherencia es el primer paso para alcanzar la unidad del hombre. La coherencia, por tanto, es la energía con la que el hombre se toma a sí mismo y se adhiere, «se pega», a lo que la razón le hace ver.

No obstante, de hecho se produce esa separación entre la razón y la afectividad, entre la razón y la voluntad: y de aquí nace la experiencia del riesgo.

No es una hipótesis abstracta, es algo muy concreto. Se puede dar el caso de un hombre, por ejemplo, que desde hace siete años se haya prometido a una joven y no se decida, no porque sea malo, sino porque continuamente está pensando: «y después...; y si...; pero...; y qué podría hacer para estar seguro...»

Este hombre no percibiría ningún riesgo si no estuviera el matrimonio en su horizonte. ¿Cuándo aparece, pues, el sentido del riesgo? El sentido del riesgo penetra en nosotros en la medida en que el objeto que tenemos delante afecta al *significado* de nuestra existencia. Cuanto más afecta una cosa al significado de la vida, más posible es que se produzca en nosotros la experiencia de esta división irracional.

He puesto el ejemplo del hombre que va a casarse, pero evidentemente es mucho mayor el problema del significado total de la vida, la cuestión de la existencia de Dios. Aquí es mucho más grave la división entre la energía de adhesión al ser y la razón como descubrimiento del ser; en esto la lista de los «pero», «si», «sin embargo», «quizá», como decía antes, sirve de línea de cortafuego que protege la retirada de nuestro personal compromiso con el misterio. Es la suprema inmoralidad: la inmoralidad ante el destino de uno mismo.

Vuelvo a aquel recuerdo de mi infancia. ¿Cómo podría haber sido capaz de separar mis brazos de aquel saliente de la roca? Sólo con una enorme fuerza de voluntad. Pero no tenía esa fuerza de voluntad. Además la solución no está en ello; sería demasiado difícil, en un tipo de experiencia semejante, encontrar energías tan puras y tan fuertes para afrontarla. Sólo una fuerza de voluntad con enorme energía podría hacer que nos adhiriéramos a razones que nos parecen abstractas.

Sólo una gran fuerza de voluntad podría permitirnos superar el miedo de afirmar el ser. He aquí la verdadera experiencia del riesgo: un miedo de afirmar el ser, miedo extraño porque es extraño a la naturaleza, es contradictorio con nuestra naturaleza; cuanto más afecta una cosa al significado de la vida, más miedo tenemos de afirmarla. Este miedo es lo que tendría que ser vencido por el esfuerzo de la voluntad, es decir, por la fuerza de la libertad. Pero esto es altamente improbable.

Hay en la naturaleza un método que consigue proporcionar a nuestra libertad la energía que nos permite atravesar y superar el miedo que nos produce el riesgo. Para superar el abismo de los «pero», «si», «sin embargo», el método que usa la naturaleza es el fenómeno *comunitario*.

Un niño corre por el pasillo, abre de par en par con sus manitas la puerta siempre entornada de una habitación oscura; asustado, sale corriendo. La mamá se adelanta, lo toma de la mano, y con su mano en la mano de su madre el niño va a cualquier habitación oscura de este mundo. Únicamente la dimensión comunitaria permite al hombre ser suficientemente capaz de superar la experiencia del riesgo.

Recuerdo del instituto que, cuando una clase se dejaba influir por el profesor de filosofía o de historia, y el clima general de la clase se tornaba contrario al hecho religioso, incluso los dos o tres más sensibles a éste vacilaban. En cambio, en una clase donde fuera manifiesto el acuerdo de algunos en su convicción religiosa, el profesor, a pesar de toda su habilidad dialéctica e intimidatoria, no conseguía liquidar el clima general de apertura al problema religioso.

La dimensión comunitaria no representa una sustitución de la libertad, ni una sustitución de la energía y de la decisión personales, sino la condición para que éstas se afirmen. Si yo pongo una semilla de haya sobre la mesa, incluso mil años después (supuesto que todo permanezca tal cual) no habrá germinado nada. Si yo tomo esta semilla y la pongo en tierra, entonces llegará a convertirse en una planta. El humus no sustituye a la energía irreductible, a la «personalidad» incomunicable de la semilla; pero el humus es la condición para que la semilla crezca.

La comunidad es una dimensión y una condición indispensable para que la semilla

humana dé su fruto. Por eso la verdadera persecución, la más inteligente, es la que ha usado el mundo moderno, y no la que usó Nerón con su anfiteatro. La verdadera persecución no son las fieras, ni tan siquiera los campos de concentración. La persecución más encarnizada es el veto que el Estado moderno intenta poner a la expresión de la dimensión comunitaria del fenómeno religioso.

Para el Estado moderno, el hombre puede creer en todo lo que quiera —es asunto de su conciencia—, pero sólo si esta fe no implica como contenido suyo que todos los creyentes sean una sola cosa y que, por eso, tengan derecho a vivir y expresar esta realidad. Impedir la expresión comunitaria es como cortar de raíz el alimento de la planta; la planta morirá poco después.

El verdadero drama de la relación hombre-Dios, a través del signo que es el cosmos, a través del signo de la experiencia, no está en la fragilidad de las razones, porque todo el mundo es una gran razón, y no existe visión humana de la realidad que no perciba la provocación de esta perspectiva que lo supera.

El verdadero drama reside en la voluntad, que debe adherirse a esta inmensa evidencia. La dramaticidad consiste en eso que he llamado riesgo. El hombre padece la experiencia del riesgo: aun teniendo las razones ante sí, es como si no pudieran moverle, como si estuviera bloqueado; necesita un suplemento de energía y de voluntad, un plus de energía de libertad, puesto que la libertad es precisamente la capacidad de adhesión al ser.

Y la energía de libertad más adecuada brota cuando el individuo vive su dimensión comunitaria. Este es el sentido que tiene la paradoja de Chesterton: «No es cierto que uno más uno hagan dos; uno más uno hacen dos mil veces uno»<sup>4</sup>. También esto es lo que manifiesta el genio de Cristo, que identificó Su experiencia religiosa con la Iglesia: «Donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. G. K. Chesterton, *El hombre que fue Jueves*, Seix Barral, Barcelona 1984, p. 105.

<sup>5</sup> Cf. Mt 18,20.

## Capítulo Decimocuarto LA ENERGÍA DE LA RAZÓN TIENDE A ENTRAR EN LO DESCONOCIDO

Hemos hablado fundamentalmente de la naturaleza de la razón como relación con el infinito, lo que se manifiesta como exigencia de una explicación total. El culmen de la razón es la intuición de que existe una explicación que supera su medida. Por usar el juego de palabras que ya hemos utilizado anteriormente, la razón, justamente en su exigencia de comprender la existencia, está obligada por su propia naturaleza a admitir la existencia de algo incomprensible.

Ahora bien, aun cuando la razón tome conciencia de sí misma hasta el fondo solamente

al descubrir que su naturaleza se realiza en último término intuyendo lo inaccesible —el misterio—, no por ello deja de ser exigencia de conocimiento.

### *1. Fuerza motriz de la razón*

Por eso, una vez descubierto esto, el tormento —por así decirlo— de la razón es poder conocer esa incógnita. La vitalidad de la razón le viene dada por su voluntad de penetrar en lo desconocido, como el Ulises de Dante<sup>1</sup>, de ir más allá de las columnas de Hércules, símbolo del límite permanente y estructural que pone la existencia a este deseo.

<sup>1</sup> Dante, *Infierno*, canto XXVI, vv. 85-142.

Es más, la tensión por entrar en ese ámbito desconocido es precisamente lo que define la energía de la razón. Como ya hemos indicado anteriormente, en los Hechos de los Apóstoles, san Pablo, delante de los «filósofos» que estaban en el Areópago de Atenas, dice:

«El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, que es Señor del cielo y de la tierra, no habita en santuarios fabricados por mano de hombres; ni es servido por manos humanas, como si de algo estuviera necesitado, él que a todos da la vida, el aliento y todas las cosas. Él creó de un solo principio todo el linaje humano, para que habitase toda la faz de la tierra, fijando los tiempos determinados y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a la divinidad, para ver si a tientas la buscaban y la hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como ha dicho alguno de vosotros. Porque somos también de su linaje»<sup>2</sup>.

Todo el caminar humano, todo el esfuerzo de «esa laboriosidad que nos mueve sin descanso de aquí para allá»<sup>3</sup>, se resume en el conocimiento de Dios. El mismo movimiento de los pueblos sintetiza en una fórmula todo el inmenso esfuerzo de búsqueda del hombre. Lo que motiva a la razón, su fuerza motriz, es descubrir el misterio, entrar en el misterio que subyace en la apariencia, que subyace en lo que vemos y tocamos.

Así pues, lo que permite afrontar la aventura del más acá es precisamente la relación con el más allá; en caso contrario se adueña de nosotros el aburrimiento, origen de la presunción evasiva e ilusoria o de la desesperación aniquiladora. Sólo la relación con el más allá vuelve posible afrontar la aventura de la vida. La fuerza humana para aferrar las cosas del más acá nos la da nuestra voluntad de penetrar en el más allá.

El mito de la antigüedad que está más cerca de la mentalidad de hoy, y que iba a encontrar su expresión más potente en suelo cristiano, es el mito de Ulises. En Dante Alighieri ha encontrado su fuerza expresiva como en ningún otro autor, en ninguna otra

versión de la literatura antigua.

<sup>2</sup> Hch 17,24-28.

<sup>3</sup> Cf. U. Foscolo, «Dei sepolcri», vv. 19-20, en *Le poesie*, op. cit., p.52.

Ulises es el hombre inteligente que quiere medir con su propia genialidad todas las cosas. Tiene una curiosidad incontenible: él es el dominador del Mar Mediterráneo. Imaginemos a este hombre con todos los marineros que van en su barco de Ítaca a Libia, de Libia a Sicilia, de Sicilia a Cerdeña, de Cerdeña a las Baleares: ha medido y controlado todo el Mare Nostrum; lo ha recorrido todo él a lo largo y a lo ancho. El hombre, Ulises, es medida de todas las cosas. Pero, cuando llega a las columnas de Hércules, se encuentra con la convicción común de que la sabiduría, es decir, la medida segura de todo lo real, ya no es posible. Más allá de las columnas de Hércules no hay nada seguro, sólo el vacío y la locura. Al igual que quien iba más allá de éstas era un fantasioso que no tenía ya certeza alguna, hoy se piensa que más allá de lo experimentable, entendido esto en sentido positivista, sólo hay fantasía o, en cualquier caso, imposibilidad de tener seguridad. Pero él, Ulises, precisamente a causa de la «altura» con que había recorrido el «mare nostrum», al llegar a las columnas de Hércules sintió que aquello no era el fin, que más bien era como si su verdadera naturaleza se desplegara a partir de aquel momento. Y entonces quebrantó la sabiduría y se marchó. No se equivocó porque fuera más allá: ir más allá estaba en su naturaleza humana, pues, al decidirlo, es cuando se sintió verdaderamente hombre. Ésta es precisamente la lucha entre lo humano —es decir, el sentido religioso— y lo inhumano —es decir, la postura positivista de toda la mentalidad moderna—. Ésta última diría: «Hijo mío, lo único seguro es lo que tú puedes constatar y medir científicamente, experimentalmente; más allá de esto sólo hay fantasía inútil, locura, afirmación quimérica».

Pero más allá de este «mare nostrum» que podemos poseer, controlar y medir, ¿qué es lo que hay? El océano del significado. Uno comienza a sentirse hombre cuando traspasa estas columnas de Hércules, cuando supera ese límite extremo que impone la falsa sabiduría, con su seguridad opresiva, y se interna en el enigma del significado. La realidad, en su impacto con el corazón humano, produce la misma dinámica que las columnas de Hércules produjeron en el corazón de Ulises y de sus compañeros, con los rostros tensos por el deseo de alcanzar otra cosa distinta. Para aquellos rostros ansiosos y aquellos corazones llenos de pasión, las columnas de Hércules no representaban un límite, sino una invitación, un signo, algo que invitaba a ir más allá de sí mismo. Ulises y sus compañeros de navegación en la Odisea no se equivocaron por ir más allá.

Pero hay una página mayor aún que la del Ulises de Dante, que expresa todavía mejor esta condición existencial de la razón del hombre. Está en la Biblia, cuando Jacob vuelve a su casa desde el exilio, es decir, desde la dispersión o desde una realidad extraña para él. Alcanza el río cuando está atardeciendo, y la noche se viene encima. Han pasado ya los ganados, los siervos, los hijos y las mujeres. Cuando le toca a él, por último,

atravesar el vado, es totalmente de noche. Jacob quiere continuar en la oscuridad. Pero, antes de meter el pie en el agua, siente un obstáculo delante de sí; una persona que se le enfrenta y trata de impedirle el paso. Y con esta persona que se enfrenta a él, cuyo rostro no ve, contra la que pone en juego todas sus energías, se establece una lucha que durará toda la noche. Hasta que, al clarear el alba, aquel extraño personaje consigue darle un golpe en el muslo, de tal manera que Jacob se quedará cojo para toda su vida. Pero, al mismo tiempo, el extraño personaje le dice: «¡Eres grande Jacob! Ya no te llamarás Jacob sino Israel, que significa: ‘he luchado con Dios’»<sup>4</sup>. Esta es la grandeza que tiene el hombre en la revelación judeo-cristiana. La vida, el hombre, es lucha, es decir, tensión, relación —«en la oscuridad»— con el más allá; una lucha sin ver el rostro del otro. El que llega a percibir esto de sí mismo es un hombre que marcha cojo entre los demás, es decir, marcado. Ya no es como los demás hombres; está marcado.

## *2. Una posición de vértigo*

Si ésta es la posición existencial de la razón, es bastante fácil de entender que adoptar una postura consecuente resulte vertiginoso.

Es casi como si, por ley, como norma de vida, yo tuviera que permanecer pendiente de una voluntad que no conozco, instante tras instante. Sería la única postura racional. La Biblia dirá: «Como están los ojos del siervo atentos a las manos de su señor»<sup>5</sup>. Durante toda la vida la verdadera ley moral consistiría, pues, en estar pendientes de cualquier señal de este desconocido «señor», atentos a los gestos de una voluntad que se nos mostraría a través de la pura circunstancia inmediata.

<sup>4</sup> Cf. Gn 32,23-33

Repito: el hombre, la vida racional, debería estar pendiente del instante, pendiente en todo momento de estos signos tan aparentemente volubles, tan casuales, como son las circunstancias a través de las cuales me arrastra ese desconocido «señor» y me convoca a sus designios. Y tendría que decir «sí» a cada instante sin ver nada, simplemente obedeciendo a la presión de las circunstancias. Es una posición que da vértigo.

## *3. La impaciencia de la razón*

La Biblia muestra que «un excesivo apego hacia uno mismo» (la fórmula equivalente en la psicología común es conocida: el «amor propio») incita a la razón del hombre —en su deseo apasionado, en su pretensión de entender ese supremo significado del que dependen todos sus actos— a decir en un momento dado: «Comprendo: el misterio es esto»<sup>6</sup>.

*Existencialmente*, esta naturaleza que tiene la razón, de exigir conocer y comprender, penetra en todo, y por eso pretende penetrar incluso en lo ignoto, en eso desconocido de



lo que todo depende, de lo que dependen su aliento y su respiración, instante tras instante. La razón, impaciente, no tolera adherirse a ese único signo a través del cual poder seguir al Ignoto, un signo tan tosco, tan oscuro, tan poco transparente, tan aparentemente casual, como es el sucederse de las circunstancias; es como sentirse a merced de un río que te arrastra de acá para allá.

Por su situación existencial la naturaleza de la razón sufre un vértigo que al principio puede resistir, pero al que después sucumbe. Y el vértigo consiste en esa precocidad o impaciencia que le hace decir: «Comprendo, el significado de la vida es éste». Todas las múltiples y variadas afirmaciones que aseguran que «el significado del mundo *es* éste, el sentido del hombre *es* éste, el destino último de la historia *es* éste» son otras tantas pruebas de esa *caída* de la razón.

<sup>5</sup> Cf. Sal 123,2. <sup>6</sup> Cf. Es 32,1-4.

#### 4. *Un punto de vista distorsionador*

Pero cuando la razón del hombre dice «el significado de mi vida es...», «el significado del mundo es...», o «el significado de la historia es...», identifica inevitablemente este *es* con la pureza de la raza alemana, con la lucha del proletariado, con la competencia por la supremacía económica, etc.

Y cada vez que este *es* se identifique con el contenido de una definición, se estará partiendo inevitablemente de un punto de vista determinado.

Es decir, cuando el hombre tiene la pretensión de definir el significado global no puede evitar caer en la exaltación de su punto de vista, de algún punto de vista determinado. Reivindicará la dimensión de *totalidad para un aspecto particular*; una parte del todo se exagera y se infla hasta el punto de definir la totalidad.

Y entonces este punto de vista intentará encajar dentro de su perspectiva cualquier otro aspecto de la realidad. Y como se trata de una perspectiva parcial de la realidad, este intentar encajar todo dentro de ella llevará necesariamente a obviar u olvidar alguna cosa, a reducir, negar y rechazar el rostro completo y complejo de la realidad.

El sentido religioso, la razón que afirma la existencia de un significado último, se corrompe y degrada al identificar su objeto con algo que el hombre elige; y esto lo elige necesariamente dentro del ámbito de su experiencia.

Se trata de una elección que altera y distorsiona el *rostro* verdadero de toda la vida, porque todo se verá dilatado o disminuido, exagerado u olvidado, alabado o marginado, según la implicación que tenga con el punto de vista elegido, con el factor que se haya elegido.



¿En qué consiste el «pathos» de esta postura? En el hecho de que el sentido religioso — es decir, la naturaleza del hombre en su grandeza última, en su auténtica estatura— se reduce hasta identificar el significado total de la vida con algo *comprensible por sí mismo*.

Y aquí está la raíz del error: «con algo comprensible por sí mismo». Justamente porque la naturaleza de la razón exige comprender, cuando se encuentra ante la intuición de lo desconocido —del misterio— le viene un mareo y, casi sin darse cuenta, resbala, altera su mirada, y, fijándose en un aspecto de los varios que hay en su existencia, en un sólo factor del conjunto de factores que aparece en su experiencia, dice: «Éste es el significado».

La naturaleza de la razón es tal que desde el mismo momento en que se pone en movimiento intuye el misterio, la imposibilidad de captar el significado total con sus propias posibilidades de conocimiento; pero existencialmente no se mantiene, no perdura en su impulso original, sufre pronto una trayectoria reductiva. Por eso rebaja la identificación de su objeto a algo que puede comprender, a algo que por consiguiente está dentro de su experiencia, porque la experiencia es el horizonte que abarca su capacidad de comprensión.

Pero si ese objeto cae dentro de la experiencia, de lo que yo puedo abarcar y comprender, entonces se trata de un aspecto que exagero con el fin de explicar todo por medio de él.

Hemos dicho ya que el verdadero problema que está en el fondo de todo nuestro discurrir consiste en saber qué es la razón: si la razón es el ámbito que limita lo real o si la razón es la apertura a lo real. Lo que nuestra experiencia pone de evidencia es que la razón se manifiesta como un ojo abierto de par en par a la realidad, como una apertura al ser en el que jamás se acaba de entrar, que por su naturaleza nos desborda por todas las partes; y, por eso, el significado global es un misterio.

La decadencia, la degradación de la que hablaba, la trayectoria parabólica que, debido a una especie de fuerza de gravedad, se produce dentro de la razón, radica en la pretensión de que ésta sea la medida de lo real, es decir, que la razón pueda identificar, y por tanto definir, cuál es el significado de todo. Pretender definir el significado de todo, ¿qué quiere decir en último término? Pretender ser la medida de todo, es decir, *pretender ser Dios*.

## 5. Ídolos

Es lo que sugiere el «pecado original». No es verdad que haya algo que tú no puedas medir («comer», en el texto bíblico); si te decides a hacerlo, si te lanzas a esa aventura, «conocerás el bien y el mal y serás como Dios»<sup>7</sup>. El hombre, medida de todas las cosas:

la primera página de la Biblia es realmente la explicación más clara.

La Biblia llama con un determinado nombre al aspecto *particular* con que la razón identifica el significado total de su vida y de la existencia de las cosas. Este aspecto particular con el que la razón identifica la explicación de todo, la Biblia lo llama *ídolo*. Algo que parece Dios, que tiene la máscara de Dios, pero que no lo es.

San Pablo define así la mentira del ídolo:

«Jactándose de sabios se volvieron estúpidos, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles. Por eso Dios los entregó a las apetencias de su corazón hasta una impureza tal que deshonraron entre sí sus cuerpos; a ellos que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, y adornaron y sirvieron a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por los siglos. Amén. Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, ardieron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre y recibiendo en sí mismos el pago merecido por su extravío. Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, entrególos Dios a su mente insensata, para que hicieran lo que no conviene: llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad, henchidos de envidia, de homicidio, de contienda, de engaño, de malignidad, chismosos, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados»<sup>8</sup>.

San Pablo describe no sólo la génesis del ídolo, sino también la corrupción consiguiente de la verdad humana. Cuanto más *se intenta* explicar todo con el ídolo, mejor se comprende su insuficiencia: «Tienen ojos, pero no ven; tienen oídos y no oyen; tienen manos y no tocan», dice el salmo. Es decir: los ídolos no mantienen sus promesas ni sus pretensiones totalizantes<sup>9</sup>. El misterio, por el contrario, en la medida en que se le reconoce, tiende a determinar la vida de tal modo que la terrible lista paolina enmudece, porque se vacía. El ser humano se degenera en la medida en que exalta los ídolos. Éstos producen la abolición de la persona, de la responsabilidad humana. Toda la culpa es de la estructura: el ídolo oscurece el horizonte de la mirada y altera la forma de las cosas. Como escribía proféticamente Eliot:

<sup>7</sup> Gn 3,1-7. <sup>8</sup> Rm 1,22-31.

«Ellos tratan constantemente de escapar  
de las tinieblas de fuera y de dentro  
a fuerza de soñar sistemas tan perfectos que nadie necesitará  
ser bueno.

Pero el hombre que es seguirá como una sombra al hombre que finge ser»<sup>10</sup>.

## 6. Una consecuencia

Hay un corolario impresionante. Hitler tiene su ídolo, sobre el que intenta construir la vida del mundo para lograr una humanidad mejor. Pero esta construcción suya, que trata de abarcarlo todo, en un momento determinado se encuentra de frente con el dinamismo del proyecto de Lenin o de Stalin. ¿Y entonces? La ideología construida sobre la base de un ídolo es totalizante por naturaleza; en caso contrario no podría intentar una política victoriosa. Al tratarse de ideologías totalitarias las dos, tienen necesariamente que provocar un choque frontal.

Así se explica por qué, para la Biblia, el ídolo es el origen de la violencia como sistema de relación, el origen de la guerra.

Hay una fábula de Esopo muy significativa. Este aspecto particular de la experiencia que se selecciona y elige ideológicamente como lugar del significado de todo es como la rana que se hincha para llegar a convertirse en buey, y lo hace hasta estallar. Es un buen símbolo de la violencia de la guerra.

<sup>9</sup> Cf. Sal 153,15-17.

<sup>10</sup> T. S. Eliot, «Coros de 'La Piedra'», VI, vv. 22-26, en T. S. Eliot, «Coros de 'La Piedra'», VI, vv. 22-26, en 1962, Alianza Editorial, Madrid 1981, p. 180.

## 7. Dinámicas de identificación del ídolo

Hay otra importante observación que hacer. El hombre realiza la identificación de Dios con un ídolo eligiendo algo, como ya hemos visto, que él *entiende*. Porque aquí está el pecado original: en la pretensión de identificar el significado total con algo que el hombre comprende. Es como si el hombre sostuviera: «Todo lo que existe es demostrable por el hombre; lo que no es demostrable por el hombre no existe». Pero ya hemos visto que el paso original, el más importante, aquél que da el ser a las cosas, el hombre no lo puede reproducir; puede manejar lo que existe, pero no puede dar el ser a nada.

En su dinámica de identificación del ídolo el hombre elige lo que más estima, o mejor todavía, lo que le causa más impresión. Podrá identificar lo divino incluso con un principio racial: ¡la identificación del sentido de la historia con la pureza de la raza alemana, según el mito nazi, es un ejemplo de este estadio «bárbaro» en pleno siglo veinte!

Don Gnocchi, apenas retornado de la ensenada del Don, le contaba a un grupo de amigos que una vez, durante la retirada, había entrado en un barracón de oficiales alemanes muy jóvenes. El llevaba la cruz negra de capellán militar. Le ridiculizaron y después comenzaron a discutir rabiosamente. En un momento determinado uno de ellos se puso

en pie y tendiendo el brazo hacia la foto de Hitler, que estaba colgada en la pared, dijo: «Ése es nuestro Cristo». Era cierto: aquél era su Cristo.

De igual modo, los marxistas coherentes tienen a su Cristo en el proletariado, de cuya dinámica el jefe del partido es la expresión suprema.

Porque el hombre no puede evitar esta alternativa: o es esclavo de otros hombres o es un sujeto dependiente de Dios.

Es realmente una presión barbarizante: la violencia de las fuerzas sociales, una vez que se las reconoce como portadoras del significado último, es siempre justa, por lo que, si se mata en nombre de ellas, está bien (véase la tragedia del Vietnam y de Camboya, entre otras muchas, más recientes). Así, lo que hacen los propios aliados es democracia; pero si lo hacen los otros es delito.

Por último observemos que, desde que el hombre es hombre, y mucho más a medida que madura en la historia, tiende a identificar a su dios, es decir, el significado del mundo, con una u otra flexión de su propio yo.

Ya he indicado que con nuestra inquietud todo este juego, el juego del ídolo, se repite constantemente, contradiciéndose cien veces al día. ¡El ídolo jamás engendra unidad y totalidad sin olvidar o renegar de algo!

### *Conclusión*

El mundo es un signo. La realidad reclama otra Realidad. La razón, para ser fiel a su naturaleza y a este reclamo, está obligada a admitir la existencia de otra cosa distinta, que subyace en todo y que lo explica todo.

Pero, aunque por naturaleza el hombre intuye el Más Allá, por su condición existencial esa intuición no permanece, decae. Es un impulso que se debilita como por una fuerza de gravedad triste y maligna. Ulises y sus compañeros fueron unos locos, no porque traspasaran las columnas de Hércules, sino porque pretendieron identificar el significado, es decir, atravesar el océano, con los mismos medios con que navegaban por las costas «mensurables» del Mare Nostrum.

La realidad es un signo y despierta el sentido religioso. Pero es una sugerencia que se interpreta mal. Existencialmente el hombre está inclinado a interpretarla mal, o sea, prematuramente, impacientemente. La intuición de nuestra relación con el misterio se corrompe cuando se convierte en presunción.

Por esto santo Tomás de Aquino dice al comienzo de su *Summa Theologiae*:

«La verdad que la razón puede alcanzar sobre Dios, de hecho sólo sería alcanzable por un pequeño número, después de mucho tiempo y no sin mezcla de errores. Por otra parte, del conocimiento de esta verdad depende toda la salvación del ser humano, puesto que la salvación está en Dios. Para hacer esta salvación más universal y más segura, es por lo

que ha sido necesario enseñar a los hombres la verdad divina con una revelación divina»<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> «Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Tu igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 1, art. 1).

Es la descripción más sintética que hay de la situación existencial en que vive el sentido religioso de la humanidad.

Por eso el genio religioso humano ha expresado de tantas maneras la nostalgia de una liberación de este cautiverio inextricable de la impotencia y del error.

Quizá la más potente de ellas es la que se encuentra en el *Fedón* de Platón:

«Me parece a mí, oh Sócrates, y quizá también a ti, que la verdad segura en estas cosas no se puede alcanzar de ningún modo en la vida presente, o al menos sólo con grandísimas dificultades. Pero pienso que es una vileza no estudiar bajo todo punto de vista las cosas que se han dicho al respecto, o abandonar la investigación antes de haberlo examinado todo. Porque en estas cosas, una de dos: o se llega a conocerlas, o, si esto no se consigue, se agarra uno al mejor y más seguro entre los argumentos humanos y con éste, como en una barca, se intenta la travesía del piélago. A menos que no se pueda, con más comodidad y menor peligro, hacer el paso con algún transporte más sólido, es decir, con ayuda de la palabra revelada de un dios»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Platón, *Fedón*, XXXV

## Capítulo Decimoquinto LA HIPÓTESIS DE LA REVELACIÓN: CONDICIONES PARA QUE SEA ACEPTABLE

Nuestra naturaleza exige la verdad y su plena realización, es decir, la felicidad. Todo movimiento del hombre, haga lo que haga, está dictado por esta urgencia que lo constituye. Pero el hombre, cuando llega al borde extremo de su propia experiencia de vida, no encuentra todavía lo que ha estado buscando; en la frontera de su territorio vital no ha encontrado todavía respuesta a esa exigencia. Y el aparente muro que supone la muerte pone bien de manifiesto la realidad de esta observación.

Es aquí donde se dispara la cuestión. Porque es precisamente por su misma naturaleza, para no suprimir su propia naturaleza, por lo que, al llegar a este punto, nuestra razón, nuestra humanidad, intuye la respuesta que lleva implícita en su propio dinamismo, una respuesta que existe por el mismo hecho de existir la exigencia de ella. Sería necesario decidirse por una irracionalidad total, por una innaturalidad total, para poder suprimir la determinación con que nuestra naturaleza intuye que este significado último, esta dependencia total, tiene efectivamente un término de referencia, aunque éste se halle — usemos incluso una palabra dramática— «desesperadamente» más allá, aunque radique

en el más allá, *trans*, aunque sea «transcendente», «absoluto», es decir, que no esté ligado al tiempo ni al espacio, ni a ninguna de las medidas que podamos usar de la razón, la fantasía o la imaginación.

La existencia de esta incógnita suprema de la que todo depende en la historia y en el mundo es la culminación y al mismo tiempo el vértigo de la razón. Pues ello significa que idealmente, el hombre, el que quiera vivir la capacidad de su grandeza hasta el fondo, debería ser un hombre que estuviera a plena merced de ella, con toda su voluntad de vida, con todo su afecto a lo real, instante tras instante, totalmente pendiente de esa Incógnita suprema, de este absoluto Ignoto, inalcanzable, indescifrable, inefable. Pues éste, ¿cómo manifiesta al hombre su voluntad, cómo comunica al hombre su plan inteligente que asegura el significado de todo? Esa comunicación tiene lugar a través de la aparente casualidad de las circunstancias, de los condicionamientos banales que definen cada instante del hombre.

¡Qué paradoja! Para seguir la absoluta luz del significado sería necesaria una obediencia permanente en cada instante, como quien navega en la niebla más absoluta; obedecer en cada instante a la cosa más aparentemente irracional, las circunstancias, que el viento del tiempo vuelve absurdamente cambiantes.

Es necesario tener un gran coraje; como el de Jacob, del que hemos hablado anteriormente. Toda la noche, es decir, todo el tiempo de la existencia vivido en tensión con esta Presencia inalcanzable, indescifrable, cuyo rostro no se conoce. Al hombre le da mareo, le entra vértigo.

Por eso la historia es como una gran película que narrara todo este decaer humano. A pesar del impulso ideal que le provoca, el hombre recae dentro de los límites de su propia experiencia, dentro del horizonte de su existencia. Pues, como no podemos vivir cinco minutos sin afirmar de algún modo el *quid* último por el que está valiendo la pena vivir esos cinco minutos, esta inexorable exigencia urgente de significado nos produce como un ansia, un miedo, un terror, y el terror es mal consejero del hombre. Entonces es como si se aferrara a su dimensión existencial de una manera excesiva; como uno que está a punto de ahogarse se aferra histéricamente a quien tiene cerca. Y así se siente llevado a identificar el absoluto, lo seguro, con algo que ya ha experimentado en su existencia, a identificar aquello por lo que en definitiva vale la pena vivir con algún aspecto, con el aspecto más tranquilizador de su experiencia. Y de este modo Dios se convierte en ídolo.

Quisiera añadir que a esto también sucumbe el que considera al misterio como tal misterio, pero después establece él mismo el camino para llegar a él: fijar el camino es como definir su término último.

En resumen, es históricamente inevitable que el hombre identifique en determinados

momentos el absoluto con una imagen suya.

La historia del pensamiento humano es como un gran documental de esta caída que se ha producido de modo explícito o implícito, teórico o práctico, establecida por una teoría o vivida en un momento, en una hora concreta.

Siguiendo la Biblia hemos señalado las consecuencias que esto tiene: la vida entendida como violencia y corrupción. En efecto, las relaciones a través de las cuales el hombre intenta asumir este inmenso cuerpo suyo que es el universo, las relaciones con las que el hombre se lanza a la búsqueda y a la posesión del «tú», es decir, de los demás, de las otras personas: todo esto se afronta desde un punto de vista particular, conforme a una medida propia, y no según la medida que deriva de nuestro nexo con lo absoluto.

Así el hombre se mutila a sí mismo, mutila al otro y mutila las cosas; y crea imágenes anormales, con formas esquizofrénicas. «Infeliz de mí —dirá san Pablo—¿quién me librará de esta situación mortal?»<sup>1</sup>.

El anhelo de una «redención», de una seguridad de rumbo para atravesar el piélago del significado, había sido proféticamente expresado cuatro siglos antes de Cristo en el *Fedón* de Platón. Lo hemos visto hace poco. En el límite de la experiencia de la vida, cuando la conciencia sufrida y apasionada de la existencia llega a su límite, a pesar del hombre mismo, se libera ese grito de la humanidad más verdadera que es como una súplica, como un gesto de mendicidad. Se abre la gran hipótesis: «a menos que no se pueda hacer la travesía sobre un transporte más sólido, con ayuda de la palabra revelada de un dios».

Hablando con propiedad, puede decirse que ésta es la hipótesis de la *revelación*. La palabra revelación tiene un sentido lato, más amplio y genérico: el mundo es revelación de Dios, del misterio. La realidad es un signo, interpretando el cual la conciencia del hombre percibe la existencia del misterio. En este sentido el mundo es estructuralmente revelación de Dios: la interpretación de la estructura dinámica de las cosas en su relación con el hombre lleva a éste a reconocer la presencia de un «Más allá»

Pero en su sentido exacto, la «revelación» no es el término de una *interpretación* que el hombre haga de la realidad, un resultado que logre la naturaleza del hombre en busca de su significado; por el contrario, se trata de un posible *hecho* real, de un eventual acontecimiento histórico. Un hecho que el hombre puede reconocer o no. Judas no lo reconoció; y la mayoría de los que lo vieron no lo reconocieron.

<sup>1</sup> Cf. Rm 7,24.

Que Dios entrara de algún modo en la historia del hombre como un factor interior a esa historia —no como un término último que está más allá de las apariencias que el hombre

debe atravesar, sino como una presencia dentro de la historia—, que hablara como habla un amigo, un padre o una madre: ésta es la clase de revelación que anhelaba el *Fedón* de Platón.

Esta es la hipótesis excepcional, la revelación en sentido estricto: el desvelarse del misterio por medio de un factor de la historia, con el cual, en el caso del cristianismo, se identifica.

«La curiosidad de los hombres explora pasado y futuro y se aferra a esa dimensión. Pero aprehender el punto de intersección de lo intemporal con el tiempo, es

una ocupación para el santo,  
no una ocupación tampoco, sino algo dado  
y tomado, en una muerte de toda una vida en amor, ardor y olvido de sí y entrega de sí mismo»<sup>2</sup>.

*Ante todo*, semejante hipótesis es posible. A María, que preguntaba «¿Cómo será posible?», el Ángel le responde: «A Dios nada le resulta imposible»<sup>3</sup>. Negar la posibilidad de esta hipótesis es la última y más extrema forma de idolatría, el intento extremo que lleva a cabo la razón para imponer a Dios una imagen propia. Porque, si Dios es el misterio, ¿cómo puede dictársele lo que puede y lo que no puede hacer?

En *segundo lugar*, esta hipótesis es extremadamente *conveniente*. Conveniente es toda hipótesis que encaje con el deseo del hombre, que sea apta para su corazón y adecuada a la naturaleza del hombre. Sumamente *conveniente* será una respuesta a su espera normalmente inconsciente.

En esta hipótesis Dios ciertamente no suprime la libertad operativa del hombre, sino que la posibilita, porque el error y el cansancio que caracterizan al hombre constituyen un límite para su libertad efectiva de obrar.

<sup>2</sup> T. S. Eliot, «Las Dry Salvages», V, de *Cuatro cuartetos*, en *Poesías reunidas 1909-1962*, op. cit., p. 210.

<sup>3</sup> Lc 1,34-17.

Una vez, siendo niño, me perdí en un bosque enorme; durante hora y media o dos horas estuve corriendo, y me introducía cada vez más en la parte densa de la maleza sin encontrar un camino de salida. Cuando el sol empezó a ponerse el terror se adueñó de mí, y entonces comencé a chillar. Quién sabe durante cuanto tiempo grité. De repente, en medio de la oscuridad, oí una voz que me respondía. Experimenté una liberación indecible. En aquel momento yo empleé toda mi energía humana de acuerdo con el fin para el que había sido hecha; pude recuperar mi libertad de obrar, y los pies se movieron hacia la salvación. ¡Aquella voz no fue una sustitución, no fue una eliminación de mi



persona!

Es terrible que, en una circunstancia de este género, el hombre prefiera muchas veces gritar desesperadamente, rechazando la posibilidad de que una voz le traiga ayuda. Es verdad lo que afirma Horkheimer: «Sin la revelación de un dios, el hombre no conseguirá encontrarse a sí mismo»<sup>4</sup>.

En *tercer lugar*, hay *dos condiciones* que esta hipótesis debe respetar, porque fuera de ellas no sería una hipótesis aceptable:

a) Para ser una verdadera *revelación*, una palabra nueva además de lo que el mundo ya dice a nuestro corazón indigno y a nuestra inteligencia indagadora, tiene que ser una palabra *comprensible* para el hombre. Por eso, en sentido estricto, la revelación, para ser tal, para añadir algo a la revelación enigmática del mundo, debe traducirse en términos comprensibles para nosotros. De otro modo sería como un ultrasonido, sería como si no existiera.

b) Pero Dios traducido en términos comprensibles, ¿no sería una idolatría? No obstante verse traducida en términos humanos, el resultado de la revelación debe ser una profundización en el misterio en tanto que misterio. Su resultado no puede ser una reducción del misterio, de manera que el hombre pueda decir «Ya he entendido», sino una profundización del misterio mismo. Por tanto, así se le conoce, pero se le conoce cada vez más como misterio.

<sup>4</sup> Cf. M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà?*, Rusconi Editore, Milán 1972, p. 56.

Por ejemplo: el mundo y mi vida dependen de Dios. Y esto es verdad. Pero, si en lugar de la palabra enigmática «misterio», como sugiere la realidad, usamos la palabra «Padre» como nos sugiere la revelación, entonces tendremos delante un término muy comprensible de nuestra experiencia: es padre quien me da la vida, quien me ha introducido en la belleza de las cosas, quien me ha puesto en guardia ante los posibles peligros. Pues bien, el Absoluto, el Misterio, es Padre; es más, «tam pater nemo», tan padre como Él, ninguno. Esto, que Cristo ha desvelado, no disminuye la dimensión del Absoluto, sino que profundiza de hecho nuestro conocimiento del misterio: ¡Padre nuestro que estás en los cielos, Padre nuestro que estás en lo profundo, en la raíz de mí mismo, que me estás haciendo en este instante, que engendras mi camino y me guías hacia el destino! No puedes retraerte ya después de haber oído esta palabra de Dios, no puedes volverte atrás. Pero al mismo tiempo permanece siendo misterio, y permanece con más profundidad: Dios es padre, pero es padre como nadie más es padre. El término revelado lleva el misterio más adentro de ti, más cerca de tu carne y tus huesos, y lo sientes verdaderamente tan familiar como lo siente un hijo. No hay nadie que respete tanto el sentido de la verdad y que tenga tanta devoción por su padre como aquél cuyo padre es un verdadero y gran familiar.

La imposibilidad de que se produzca una revelación es el dogma fundamental del pensamiento de la Ilustración, el tabú que ha predicado toda la filosofía liberal y sus herederos materialistas. La afirmación de esta imposibilidad es el intento extremo que la razón puede llevar a cabo para dictar ella misma la medida de la realidad y, por consiguiente, la medida de lo que es posible y lo que es imposible en la realidad.

Pero la hipótesis de la Revelación no puede ser destruida por ningún prejuicio ni por ninguna opción que se pueda tomar. Porque plantea una cuestión de hecho, a la que la naturaleza de nuestro corazón está abierta originalmente. Es necesario, para que la vida alcance su objetivo, que esta apertura permanezca como algo determinante. El destino que tenga el «sentido religioso» está totalmente ligado a ella.

Ésta es la frontera de la dignidad humana: «Aunque la salvación no llegue, quiero ser digno de ella en todo momento»<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> La frase es de Franz Kafka y está tomada de G. Janouch, *Colloqui con Kafka*, Aldo Martello Editore, Milán 1964, p. 79.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adorno, Theodor Wiesengrund 106, 107, 107n

Agustín, san 18, 18n, 33n, 127n, 163, 163n

Althusser, Louis 175

Anónimo A. B. 121n

Aristóteles 19, 23, 23n, 63n, 148

Arnault, Antoine Vincent 72, 72n

Bacon, Francis 140

Baldwin, James 82, 83n Beethoven, Ludwig van 91 Brandys, Kazimierz 96, 97n

Dostoyevski, Fiodor Michailovich 53,

53n, 80, 80n, 91, 111, 112n, 114,

115, 169, 169n

Einstein, Albert 77, 78, 78n, 178, 178n

Eliot, Thomas Stearns 199, 199n, 206n

Engels, Friedrich 19

Esopo 199

Evtuchenko, Evgeni Aleksandrovich 93, 94n, 98, 99n, 104, 105n

Caracciolo, Alberto 148n

Carducci, Giosue 102, 102n, 104,

104n

Carrel, Alexis 17, 17n, 18, 18n Chesterton, Gilbert Keith 61, 61n,

189, 189n

Chudakov, Sergei 125, 125n

Churchill, sir Winston Leonard

Spencer 114, 114n

Claudel, Paul 112, 112n

Colón, Cristóbal 50

Cronin, Archibald Joseph 102

Dante Alighieri 25, 25n, 64, 69, 91, 91n, 123n, 173, 191, 191n, 192  
Denzinger, Heinrich Joseph 33  
Dewey, John 91, 92, 92n  
Diderot, Denis 112, 113n  
Fausto di Riez 33n  
Félix IV, papa 33n  
Foscolo, Ugo 80, 80n, 192n Francisco de Asís 165

Galilei, Galileo 36, 50  
Garin, Eugenio 91, 91n  
Gayo 130, 130n  
Gemelli, Agostino 165, 165n Gide, André 104, 104n  
Giusti, Giuseppe 51n  
Gnocchi, Carlo 200  
Goethe, Johann Wolfgang 63, 63n Gorki, Maksim 134n  
Greene, Graham 184, 184n  
Guerriero, Augusto 99  
Heschel, Abraham Joshua 146n Hitler, Adolf 114, 130, 199, 200 Homero 64, 91, 124  
Horkheimer, Max 207, 207n Huxley, Julian 133, 133n  
Pío X, san, papa 132, 132n  
Pío XII, papa 132n  
Pirandello, Luigi 184  
Platón 19, 64, 138, 138n, 148, 164n,

Han-Yü 120n

Hemingway, Ernest 99, 99n

202, 202n, 205, 206

Janouch, Gustav 208n Jaspers, Karl 68, 68n

Kafka, Franz 208n

Kant, Immanuel 19, 143, 144n, 149,

149n

Kazantzakis, Nikos 103, 103n

Kerouak, Jack 107, 107n

Rebora, Clemente 80n, 160, 160n, 168, 168n, 174, 174n

Ricoeur, Paul 141, 141n

Rilke, Rainer Maria 72n, 76, 76n

Ripellino, Angelo Maria 94n

Ronchey, Albert 133

Russell, Bertrand 94, 94n, 95, 95n

Lagerkvist, Pär 86, 86n

Leclercq, Jacques 59, 59n

Lecomte du Nouÿ, Pierre 139, 140n Lenin, Nicolai, Vladimir Ilich Ulianov

(alias) 134, 199

Leopardi, Giacomo 48, 48n, 71, 72n,

74, 74n, 75, 75n, 77, 77n, 80, 80n,

81, 82n, 90, 108, 108n

Luxemburgo, Rosa 139

Makarenko, Anton Semenovich 131, 131n

Mann, Thomas 84, 84n, 91, 91n, 101, 101n

Marcel, Gabriel 165, 165n, 168, 168n

Marx, Karl 19, 95

Michailov, Artemii 126n  
Milosz, Czeslav 131, 131n  
Montale, Eugenio 73n, 108, 108n, 109, 133

Nerón, Claudio César 188  
Newman, John Henry 185, 185n Newton, Isaac 38  
Sacchi, Paolo 97n  
Sapegno, Natalino 90, 90n  
Severi, Francesco 77, 77n, 78, 78n,

164, 164n  
Shakespeare, William 78, 78n, 86,  
86n, 96, 96n, 97, 97n, 105, 105n,  
128, 128n, 133, 165, 165n, 178,  
178n  
Siniavski, Andrei Donatovich 143,  
143n  
Sócrates 69, 163, 202  
Sófocles 91, 124, 155, 155n  
Solyenitsin, Aleksander Isaevich 121,  
122n, 133, 134n, 140, 140n Stalin, Josif Vissarionovich Dzugasvili (alias) 130, 199

Tácito, Publio Cornelio 169, 169n Tagore, Rabindranath Thakur (alias)

134, 135n  
Teilhard de Chardin, Pierre 124, 125n Terencio, Afro Publio 89  
Tomás de Aquino, santo 57n, 58,

59n, 63, 63n, 79, 79n, 201, 201n  
Ulises 186, 191, 192, 193, 194, 201 Pascoli, Giovanni 102, 102n, 154,

154n  
Pasternak, Boris Leonidovich 133,  
133n  
Pasteur, Louis 50, 51  
Pavese, Cesare 82, 82n, 84, 85, 85n,  
107, 107n, 109, 109n, 125, 125n,  
138, 138n  
Varrón, Marco Terencio 130n Virgilio Marón, Publio 64, 91, 124 Voznesenski, Andrei A. 114n

Ward, Barbara 138, 138n  
Whitehead, Alfred North 85, 85n Wittgenstein, Ludwig 143, 143n

## ÍNDICE TEMÁTICO

aburrimiento 192  
adherirse/adhesión 32, 40, 53, 129,

186ss  
adjetivo 127  
afectividad/afecto 46s, 51, 54s, 187 alegría 153, 170  
alienación 62, 110, 126, 131  
alma 66, 82, 132  
amigo/amistad 85s, 167, 181  
amor 37, 52s, 67s, 92, 134s, 165,

170s, 181  
amor propio 195

analogía 150, 157  
anarquía 25s  
apego a uno mismo 52, 138, 195 apertura 78, 137, 141s, 159, 164, 183,

208  
aprender 17, 22  
ascesis 26ss, 55, 127  
ataraxia/imperturbabilidad 49, 98,

100  
atención/atento 50s, 57, 152, 177,  
181ss, 195  
atracción/atractivo 124, 147, 150s,  
156, 165, 177  
autoconciencia/conciencia de sí 45,  
83, 111, 152s, 185, 191  
azar/casualidad 100, 195, 204

belleza 150, 156, 165, 170  
bien 17, 80, 95, 127, 132, 154s, 198 bondad 26, 65, 170s  
conveniencia 206  
conversión 28, 78  
corazón 24, 27, 32, 40, 107, 115, 128,

cambio 87, 139  
carencia/insuficiencia 80, 167 categoría de la posibilidad 73, 78,

106  
certeza 32, 34, 36ss, 47, 106, 170, 185 ciencia 38, 78, 175, 178  
coherencia 32, 40, 73, 175, 186s compañía 85s, 167  
comparación/confrontación 22, 26,

40, 64s, 128, 132, 183  
compartir 39  
comprender/comprendible/compreensión 34, 141, 167s, 173, 191, 195ss, 207s

compromiso 60ss, 71, 97, 103, 157, 185  
comunicación 121s, 181, 204  
comunidad/dimensión comunitaria 122, 188s  
conciencia 57, 59s, 64s, 80, 87, 97, 106, 108, 111, 123, 132, 143, 145, 155s, 159, 166, 176, 205 (ver también *autoconciencia*)  
concreción 104, 139  
confianza/fiarse 39, 43, 124  
conmoción 45, 55, 159  
conocer (método y dinámica) 20, 35, 43, 64, 156, 163, 191, 195  
conocimiento 23s, 36, 40s, 45ss, 49, 52, 66, 169, 192, 197, 208  
contingencia 108, 153  
contradicción 75, 83, 106

154ss, 193, 208  
correspondencia 40, 57, 86, 106, 109,  
166  
cosmos 149, 153, 156, 183, 189 creer 146  
criatura 153, 198  
cristianismo 114, 186, 206  
cultura 40, 46, 53, 97  
cumplimiento/plenitud 128s, 165,

174s, 203  
 curiosidad 48, 163, 183, 193  
  
 decisión 65s, 176, 188  
 dedicación 128  
 definición/definir 37, 65, 126s, 163,  
 196s  
 demostrable/demostración 31s, 35,  
 39, 167, 200  
 dependencia 73, 128, 132, 140,  
 146ss, 168s, 195, 200s, 203, 208 desafío/reto 27, 133  
 desapego 54s  
 deseo 78, 127s, 142, 165, 191, 193,  
 195, 206  
 desesperación 80, 107, 192  
 desproporción 75s, 78  
 destino 28, 36, 54s, 61, 80, 84s, 87,  
 112, 123, 128, 155, 168, 174s,  
 181, 187, 208  
 Dios 22, 73, 76, 86, 112s, 128, 132ss,  
 143, 146, 148, 151ss, 167, 169ss,  
 174s, 177, 185ss, 189, 197ss,  
 204ss  
 distracción 63, 100, 154, 182  
 divino 134, 150s, 200  
 dolor 44s, 71, 90, 99, 108  
 don 146, 149  
 dramaticidad 72, 75, 106, 134, 148,  
 177, 189  
 duda 184  
  
 educación 50, 128, 131, 164, 181ss elección/opción 128, 175, 184, 196 emoción 45s, 55, 72, 92, 103ss, 178  
 encuentro 137  
 error 17, 36, 48, 61, 64, 68, 89, 97,  
 114, 197, 206  
 escepticismo 23, 97  
 esfuerzo 27s, 57, 145, 188  
 espera 82, 160, 183, 206  
 esperanza 82, 106, 156  
 espíritu 63, 66s, 128  
 esteticismo/evasión estética 103 estupor 145ss, 151, 156, 159  
 evidencia 22ss, 27, 32, 34, 40, 68,  
 108, 147, 152, 181, 189  
 exigencia 22, 24, 26ss, 32, 41, 48, 68,  
 73ss, 91, 103, 111, 143, 162ss,  
 203s  
 existencia 61s, 81, 85, 147, 153, 155,  
 162s, 166, 177, 187, 191, 204s experiencia 20ss, 57s, 60, 64, 66ss,  
 109, 127s, 141, 155s, 161, 170,  
 185ss, 196s, 199, 203ss, 208 experiencia elemental 22ss, 26s, 40,  
 55, 62, 92, 107, 115, 123  
 extrañeza 118, 187s, 194

fascinación 26  
fe 33, 40, 189  
felicidad 22, 26, 77, 128, 134, 165,

175, 203  
fin/finalidad 55, 84, 97, 113s, 117,  
128, 163, 166, 173, 175  
fragilidad 72, 189  
futuro 61, 63, 110s, 120ss

genialidad humana 38s, 184, 189, 202  
gesto 124, 128, 153, 161, 181  
gusto 93, 104, 124s

humanidad/humano 22, 24, 38ss, 164, 205

idea 44s, 54, 65s, 137, 182  
ideal 80, 94s, 98ss, 105, 110, 120, 204 ideología 17s, 58, 79, 109, 134, 139ss,

144, 199  
ídolo 197ss, 204  
Iglesia 131, 189  
imagen 20, 24, 27, 54s, 58, 64, 67,

111, 127, 137, 142, 204, 206

#### Índice temático

imaginación 87, 203  
impaciencia (de la razón) 195, 201 incomprensible 168, 173, 191  
incomunicación 121ss  
inconmensurabilidad 77s, 168 indagación/investigación 18, 20s, 71,

77  
inhumano 89, 92, 107, 112, 142,  
193  
inmoralidad 177, 187  
inmortal 67  
insatisfacción 74, 161  
instante 38, 63, 68, 120, 130s, 146,  
152s, 169, 194, 204, 208  
instintividad 27, 101, 123s, 151 inteligencia 50s, 57, 67s, 72, 123s,  
127, 193, 207  
interés 46s, 52, 96, 182  
interpretación 173, 177, 181s, 186,  
205  
irracionalidad 92, 95, 97, 107, 161,  
186s, 203s  
irresponsabilidad 97  
método 18ss, 22, 24, 29, 31, 35ss, 48, 57, 66, 68, 126, 161, 181, 188 miedo 67, 143, 147, 186ss, 204 misterio 78,  
84, 86, 156, 168ss, 173, 177, 191s, 195s, 199, 201, 204ss moral/moralidad 43, 50ss, 138, 177, 195  
moralismo 95  
mundo 74, 124, 129, 131s, 134, 157, 167, 177ss, 201  
muerte 66, 71, 83, 99, 143, 167, 203

necesidad 128, 139, 166  
negar/renegar 89, 107, 110, 144, 146, 196

niño 55, 153, 176, 183, 188  
 obediencia 127, 204  
 olvidar/olvido 26, 68, 89, 95s, 100,  
 107, 114, 196, 201  
 oración/orar 109, 128, 143, 153 orden 87, 149s  
 juicio/juzgar 20ss, 26s, 49ss, 54, 60, 65s, 123, 131s, 137, 173, 182  
 justicia 22, 26, 164, 170  
 ley 81, 154s, 194s  
 liberación 26s, 202  
 libertad 53, 55, 63, 65, 77, 103s, 117,  
 121, 126ss, 174ss, 181ss, 188s,  
 203s  
 límite 168, 191, 193, 207  
 lógica 32, 35, 89  
 mal 17, 95, 151, 154ss  
 maravilla 146s  
 materia 66  
 medida/mensurable 34, 64ss, 86,  
 115, 168ss, 178, 191ss, 197ss, 205,  
 208  
 memoria 121ss  
 mendicidad/mendigo 86, 205  
 mentalidad 27, 36, 58, 62, 91, 126s,  
 138s, 156, 192s  
 mentira 25, 198  
 mérito 112  
 pregunta 83, 85ss, 137s, 142, 147,  
 170  
 preguntas constitutivas 71, 73ss, 83,  
 87, 89ss, 92ss, 96ss, 103ss, 106ss,  
 110, 117, 145, 168  
 Presencia/presencia 63, 128, 145ss,  
 156, 162, 176, 204  
 presente 51, 61, 63s, 68s, 110, 120ss,  
 124  
 pretensión 195s, 200  
 problema 32, 60  
 promesa 82, 107, 183  
 provocación 159, 162, 189  
 pueblo 121s  
 palabra 90, 110, 157, 207  
 palabras 33, 123, 126s  
 particular 196, 198s  
 pasado 26, 61, 63s, 68, 110, 117s,  
 120ss  
 pecado original 186, 197, 200 pensamiento/pensar 18, 25, 67, 82,  
 91, 143, 152, 166, 184, 205, 208 pereza 59  
 perfección 128, 134, 165



persona 19s, 44s, 46s, 58, 61, 63, 110,

118, 128, 130ss, 146, 164, 171,  
199

personalidad 13, 21, 44, 59, 63s, 67,  
93, 110, 117s, 121ss, 137, 146,  
188

pobreza de espíritu 53ss, 176

poder 27, 52s, 79, 125s, 130s, 133s,  
139

posesión 53, 79, 87, 118, 123, 133,  
167, 205

positividad 183ss

positivismo 156, 162, 178, 193 preconcepto/prejuicio 54, 58, 68,  
137ss, 156, 177s, 182

racionalidad 141, 143

racionalismo 106

razón 29ss, 43ss, 49, 68, 73, 77, 85,

87, 106, 111, 140ss, 167ss, 173,  
186s, 191s, 194ss, 201, 203, 206,  
208

razonabilidad 24, 29ss, 48, 109, 112 razones adecuadas 31, 186

reacción 45, 47, 60, 118, 137, 145,  
159

realidad 18, 26, 37, 45, 47, 61, 64ss,  
71, 73s, 78, 86s, 108ss, 129, 141,  
143, 146s, 149s, 155ss, 160, 169,  
176, 178, 181, 183, 185, 196, 201,  
205

realismo 18s, 29, 41

reconocimiento 109, 128

reflexión 20ss, 24, 64s, 100, 106, 175 regla moral 52

relaciones 38, 41, 97, 105, 161, 167,  
205

religiosidad 19, 25, 59ss, 71, 78, 106,

114, 133, 139, 147s, 152, 156, 189 responsabilidad 122, 128, 175, 181s,  
199

respuesta 73ss, 86s, 91, 111, 167s,  
183, 203, 206

revelación 194, 201, 205ss

riesgo 185ss

salvación 106s, 201, 208 satisfacción 80, 128, 165 sensibilidad 182

sentido religioso 19, 61, 71s, 85, 87,

143, 193, 196, 201, 208

sentimiento 19, 45ss, 103, 145ss seriedad 60, 96, 104, 106, 156, 179 significado 60, 74, 110s, 117s, 123s,

128, 143, 155s, 163s, 174, 193,  
195ss

signo 38, 161s, 165ss, 177, 181s, 186,  
195, 201, 205

simpatía 183

sinceridad 54

sociedad 27, 79, 86, 91, 96, 124, 130s,  
164  
soledad 85s, 102, 123ss  
sujeto 19, 29, 31, 46, 58 (ver también *persona*)  
sueño 87, 105

tensión 84, 129, 160, 192, 194, 204 tentación 25  
tiempo 65, 68, 94, 203s  
totalidad 87, 128, 163, 169, 182s, 196 trabajo 20, 28, 55, 127, 183 (ver también *ascesis*)

tradición 27, 61ss, 118  
tristeza 79ss, 106s  
valor 45ss, 53  
verdad 34ss, 52ss, 57, 128, 163s,

201s, 203  
vivir 38s, 59, 87, 112, 155s, 185, 204 voluntad 92s, 101, 127, 186ss, 204s

yo en acción 58, 63, 65, 121, 145 Fotocomposición

## Encuentro-Madrid

Impresión y encuadernación

## Cofás-Madrid

ISBN: 978-84-7490-940-1 Depósito Legal: M-52006-2008 *Printed in Spain*

El sentido religioso es el primer volumen del Curso Básico de Cristianismo, en el que Luigi Giussani resume su itinerario de pensamiento y de experiencia. El libro identifica en el sentido religioso la esencia misma de la racionalidad y la raíz de la conciencia humana. Según el autor, el sentido religioso se sitúa en el nivel de la experiencia elemental de cada hombre, en el que el yo se plantea preguntas acerca del significado de la vida, de la realidad, de todo lo que sucede. En efecto, la realidad despierta los interrogantes últimos sobre el significado total de la existencia. El contenido del sentido religioso coincide con estas preguntas y con cualquier respuesta a ellas. Monseñor Giussani lleva al lector a descubrir el sentido original de dependencia, que es la mayor evidencia para el hombre de todos los tiempos. Un descubrimiento que exalta la razón como capacidad de abrirse a la realidad según la totalidad de sus factores. En el último capítulo del libro Giussani muestra que el hombre –cuya naturaleza es exigencia de verdad y de cumplimiento, es decir, de felicidad– comprometido con su propia humanidad intuye la respuesta que está implicada en su propio dinamismo original: en este punto se introduce la hipótesis de la revelación, es decir, de que el Misterio ignoto tome la iniciativa y se deje conocer saliendo al encuentro del hombre. El cristianismo tiene que ver

con el sentido religioso precisamente porque se propone como respuesta imprevisible, pero plenamente razonable, al deseo del hombre de vivir descubriendo y amando su propio destino.



**Luigi Giussani, fundador del movimiento de Comunión y Liberación, ha marcado una época en la educación cristiana, y éste es sin duda uno de sus libros fundamentales. Un libro que ha marcado profundamente la vida de varias generaciones de jóvenes y adultos, y sigue siendo un punto de referencia decisivo para miles y miles de personas en todo el mundo.**

**ISBN: 978-84-7490-940-1**



Visite el foro de este libro en [www.ediciones-encuentro.es](http://www.ediciones-encuentro.es)

# Índice

derechos de autor	3
PREFACIO	5
INTRODUCCIÓN	12
Capítulo Primero	13
Capítulo Segundo	21
Capítulo Tercero	31
Capítulo Cuarto	40
Capítulo Quinto	50
Capítulo Sexto	63
Capítulo Séptimo	73
Capítulo Octavo	83
Capítulo Noveno	96
Capítulo Décimo	102
Capítulo Undécimo	112
Capítulo Duodécimo	121
Capítulo Decimotercero	126
Capítulo Decimocuarto	132
Capítulo Decimoquinto	141
ÍNDICE ONOMÁSTICO	146
ÍNDICE TEMÁTICO	148